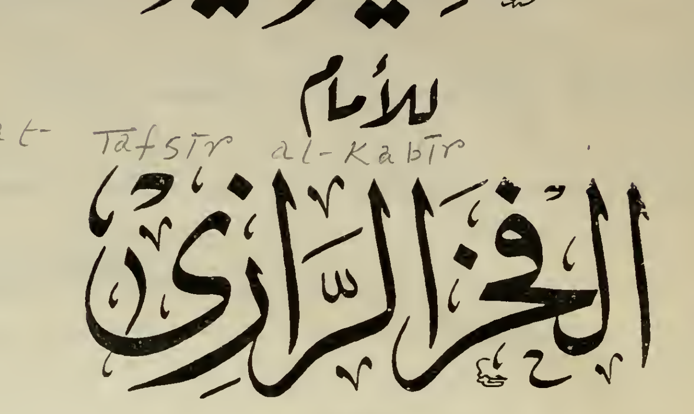
التفسير الكبير



للإمام

الفخر الرازي

الجزء الخامس

الطبعــة الأولى

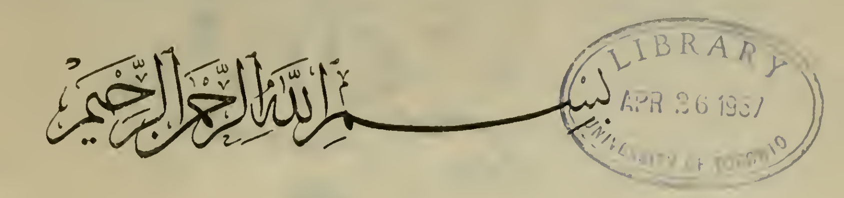
يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

طبع بالمطبعة البهيــة المصرية

١٣٥٧ هجرية ــــ ١٩٣٨ ميلادية



يَاأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِى الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «١٦٨» إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَالَا تَعْلَمُونَ «١٦٩»

قوله عز وجل ﴿يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين التوحيد ودلائله ، وما للموحدين من الثواب ، وأتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله أندادا ، ويتبع رؤساء الكفرة أتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين ، واحسانه اليهم ، وأن معصية من عصاه ، وكفر من كفر به ، لم تؤثر فى قطع احسانه ونعمه عنهم ، فقال (يا أيها الناس كلوا مما فى الارض) وفيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قال ابن عباس : نزلت الآية فى الذين حرموا على أنفسهم السوائب ، والوصائل ، والبحائر ، وهم قوم من ثقيف ، وبنى عامر بن صعصعة ، وخزاعة ، وبنى مدلج

﴿المسألة الثانية﴾ الحلال المباح : الذى انحلت عقدة الحظر عنه : وأصله من الحل الذى هو نقيض العقد . ومنه : حل بالمكان إذا نزل به ، لانه حل شد الارتحال للنزول . وحل الدين إذا وجب ، لانحلال العقدة بانقضاء المدة ، وحل من احرامه ، لانه حل عقدة الاحرام ، وحلت عليه العقوبة ، أى وجبت لانحلال العقدة بالمانعة من العذاب ، والحلة الازار والرداء . لانه يحل عن الطى للبس ، ومن هذا تحلة اليمين . لان عقدة اليمين تنحل به . واعلم أن الحرام قد يكون حراما لخبثه ، كالميتة والدم والخمر . وقد يكون حراما لا لخبثه ، كملك الغير إذا لم يأذن فى أكله فالحلال هو الخالى عن القيدين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حلالا طيبا) ان شئت نصبته على الحال مما فى الارض ، وان شئت نصبته على أنه مفعول

﴿المسألة الرابعة﴾ الطيب فى اللغة قد يكون بمعنى الطاهر ، والحلال يوصف بأنه طيب ، لان الحرام يوصف بانه خبيث ، قال تعالى (قل لايستوى الخبيث والطيب) والطيب فى الاصل هو مايستلذ به ويستطاب . ووصف به الطاهر . والحلال على جهة التشبيه . لان النجس تكرهه النفس فلا تستلذه والحرام غير مستلذ . لان الشرع يزجر عنه . وفى المراد بالطيب فى الآية وجهان . الاول أنه المستلذ لأنا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا إنما يكون طيبا إذا كان من جنس مايشتهى لانه ان تناول مالاشهوة له فيه عاد حراما وان كان يبعد أن يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة . والثانى : المراد منه المباح وقوله يلزم التكرار . قلنا : لانسلم ، فان قوله (حلالا) المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله (طيباً) المراد منه أن لايكون متعلقا به حق الغير فان أكل الحرام وإن استطابه الآكل ، فمن حيث يفضى إلى العقاب يصير مضرة ، ولا يكون مستطاباً ، كما قال تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا)

أما قوله تعالى ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر والكسائى ، وهى إحدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم (خطوات) بضم الخاء والطاء ، والباقون بسكون الطاء . أما من ضم العين فلأن الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع ، كما فعل بالأسماء التى على هذا الوزن ، نحو غرفة وغرفات . وتحريك العين للجمع كما فعل فى نحو هذا الجمع للفصل بين الاسم والصفة ، وذلك أن ماكان اسما جمعته بتحريك العين ، نحو تمرة وتمرات ، وغرفة وغرفات ، وشهوة وشهوات ، وما كان نعتاً جمع بسكون العين نحو : ضخمة وضخمات ، وعبلة وعبلات ، والخطوة من الأسماء لامن الصفات ، فيجمع بتحريك العين ، وأما من خفف العين فبقاه على الأصل وطلب الخفة

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائى : الخطوة والخطوة بمعنى واحد وحكى عن الفراء : خطوت خطوة والخطوة مابين القدمين ، كما يقال : حثوت حثوة ، والحثوة اسم لما تحثيت ، وكذلك غرفت غرفة ، والغرفة اسم لما اغترفت ، وإذا كان كذلك فالخطوة المكان المتخطى ، كما أن الغرفة هى الشىء المغترف بالكف ، فيكون المعنى : لاتتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ، لأن الخطوة اسم مكان ، وهذا قول الزجاج وابن قتيبة ، فانهما قالا : خطوات الشيطان طرقه وإن جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائى ، فالتقدير : لاتأتموا به ، ولا تقفوا أثره ،

والمعنيان متقاربان، وإن اختلف التقديران . هذا مايتعلق باللغة، وأما المعنى فليس مراد الله ههنا مايتعلق باللغة، بل كأنه قيل لمن أبيح له الأكل على الوصف المذكور : احذر أن تتعداه إلى مايدعوك اليه الشيطان، وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطى الحلال إلى الشبه، كما زجره عن تخطيه إلى الحرام، لأن الشيطان إنما يلقى إلى المرء مايجرى مجرى الشبهة، فيزين بذلك مالا يحل له : فزجر الله تعالى عن ذلك، ثم بين العلة فى هذا التحذير، وهو كونه عدواً مبيناً أى متظاهر بالعداوة، وذلك لأن الشيطان التزم أمورا سبعة فى العداوة، أربعة منها فى قوله تعالى (ولأضلنهم ولأمنينهم، ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام، ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وثلاثة منها فى قوله تعالى (لأقعدن لهم صراطك المستقيم، ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين) فلما التزم الشيطان هذه الأمور كان عدوا متظاهراً بالعداوة، فلهذا وصفه الله تعالى بذلك

وأما قوله تعالى ﴿إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله مالا تعلمون﴾ فهذا كالتفصيل لجملة عداوته، وهو مشتمل على أمور ثلاثة : أولها : السوء . وهو متناول جميع المعاصى سواء كانت تلك المعاصى من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب . وثانيها : الفحشاء، وهى نوع من السوء، لأنها أقبح أنواعه، وهو الذى يستعظم ويستفحش من المعاصى . وثالثها (أن تقولوا على الله ما تعلمون) وكأنه أقبح أنواع الفحشاء، لأنه وصف الله تعالى بما لا ينبغى من أعظم أنواع الكبائر، فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) فيدخل فى الآية أن الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر، والكفر والجهل بالله، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن أمر الشيطان ووسوسته، عبارة عن هذه الخواطر التى نجدها من أنفسنا، وقد اختلف الناس فى هذه الخواطر من وجوه : أحدها : اختلفوا فى ماهياتها، فقال بعضهم انها حروف وأصوات خفية، وقال الفلاسفة : انها تصورات الحروف والأصوات وتخيلاتها، على مثال الصور المنطبعة فى المرايا، فان تلك الصور تشبه تلك الأشياء من بعض الوجوه، وان لم تكن مشابهة لها فى كل الوجوه

ولقائل أن يقول : صور هذه الحروف وتخيلاتها، هل تشبه هذه الحروف فى كونها حروفا أولا تشبهها ؟ فان كان الأول فصور الحروف حروف، فعاد القول الى أن هذه الخواطر أصوات وحروف خفية، وان كان الثانى لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا، لكنى أجد من نفسى هذه الحروف والأصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها فى الخارج، والعربى لا يتكلم فى

قلبه إلا بالعربية ، وكذا العجمى ، وتصورات هذه الحروف وتعاقبها وتواليها ، لا يكون إلا على مطابقة تعاقبها وتواليها فى الخارج ، فثبت أنها فى أنفسها حروف وأصوات خفية . وثانيها : أن فاعل هذه الخواطر من هو ؟ أما على أصلنا وهو أن خالق الحوادث بأسرها هو الله تعالى ، فالأمر ظاهر ، وأما على أصل المعتزلة فهم لايقولون بذلك ، وأيضا فلأن المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى ، وفيها ما يكون كذبا وسخفا ، لزم كون الله موصوفا بذلك تعالى الله عنه ، ولا يمكن أن يقال : ان فاعلها هو العبد ، لأن العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ، ويحتال فى دفعها عن نفسه مع أنها البتة لا تندفع ، بل ينجر البعض الى البعض على سبيل الاتصال ، فاذن لابد ههنا من شىء آخر ، وهو اما الملك واما الشيطان ، فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام فى أقصى الدماغ ، وفى أقصى القلب ، حتى ان الانسان وان كان فى غاية الصمم ، فانه يسمع هذه الحروف والأصوات ثم ان قلنا بأن الشيطان والملك ذوات قائمة بأنفسها ، غير متحيزة البتة ، لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الأفعال ، وان قلنا بأنها أجسام لطيفة لم يبعد أيضا أن يقال : انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا أنهم يقدرون على إيصال هذا الكلام إلى بواطن البشر ، ولا بعد أيضا أن يقال انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ فى مضايق باطن البشر ، ومخارق جسمه ، وتوصل الكلام إلى أقصى قلبه ودماغه ، ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب ، بحيث يكون اتصال بعض أجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل ، فلا جرم لا يقتضى نفوذها فى هذه المضايق والمخارق انفصالها ، وتفرق أجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لادليل على فسادها والأمر فى معرفة حقائقها عند الله تعالى . ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا) أى ألهموهم الثبات وشجعوهم على أعدائهم ، ويدل عليه من الأخبار قوله عليه الصلاة والسلام «ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة» وفى الحديث أيضاً «إذا ولد المولود لبنى آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على أذن قلبه الايسر والملك جاثم على أذن قلبه الايمن فهما يدعوانه» ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك الداعى إلى الخير بالقوة العقلية ، وفسر الشيطان الداعى إلى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الشيطان لا يأمر إلا بالقبائح ، لأنه تعالى ذكره بكلمة «انما» وهى للحصر . وقال بعض العارفين : ان الشيطان قد يدعو إلى الخير ، لكن لغرض أن يجره منه إلى الشر وذلك يدل على أنواع : اما أن يجره من الأفضل الى الفاضل ، ليتمكن من أن يخرجه من الفاضل الى الشر ، واما أن يجره من الفاضل الأسهل ، الى الأفضل الأشق ، ليصير إزدياد المشقة سبباً

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ «١٧٠»

لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد الحق ، لأنه وان كان مقلدا للحق ، لكنه قال مالا يعلمه ، فصار مستحقاً للذم ، لاندراجه تحت الذم فى هذه الآية

﴿المسألة الرابعة﴾ تمسك نفاة القياس بقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون)

والجواب عنه : أنه متى قامت الدلالة على أن العمل بالقياس واجب ، كان العمل بالقياس قولا على الله بما يعلم ، لا بما لا يعلم

قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾

اعلم أنهم اختلفوا فى الضمير فى قوله (لهم) على ثلاثة أقوال : أحدها : أنه عائد على «من» فى قوله (من يتخذ من دون الله أندادا) وهم مشركو العرب . وقد سبق ذكرهم . وثانيها : يعود على «الناس» فى قوله (ياأيها الناس) فعدل عن المخاطبة الى المغايبة ، على طريق الالتفات ، مبالغة فى بيان ضلالهم ، كأنه يقول للعقلاء . انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يقولون . وثالثها : قال ابن عباس : نزلت فى اليهود ، وذلك حين دعاهم رسول الله إلى الاسلام ، فقالوا : نتبع ما وجدنا عليه آباءنا . فهم كانوا خيرا منا ، وأعلم منا ، فعلى هذا الآية مستأنفة ، والكناية فى «لهم» تعود إلى غير مذكور ، إلا أن الضمير قد يعود على المعلوم ، كما يعود على المذكور ، ثم حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكسائى يدغم لام «هل» و «بل» فى ثمانية أحرف : التاء كقوله (بل تؤثرون) والنون (بل نتبع) والثاء (هل ثوب) والسين (بل سولت) والزاى (بل زين) والضاد (بل ضلوا) والظاء (بل ظننتم) والطاء (بل طبع) وأكثر القراء على الاظهار ، ومنهم من يوافقه فى البعض والاظهار هو الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (ألفينا) بمعنى وجدنا ، بدليل قوله تعالى فى آية أخرى (بل نتبع ما وجدنا عليه

آباءنا) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (وألفيا سيدها لدى الباب) وقوله (انهم ألفوا آباءهم ضالين)

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى الآية : أن الله تعالى أمرهم بأن يتبعوا ماأنزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك ، وإنما نتبع آباءنا وأسلافنا ، فكأنهم عارضوا الدلالة بالتقليد ، وأجاب الله تعالى عنهم بقوله (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الواو فى (أولو) واو العطف ، دخلت عليها همزة الاستفهام المنقولة إلى معنى التوبيخ والتقريع . وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ ، لأنها تقتضى الاقرار بشىء يكون الاقرار به فضيحة ، كما يقتضى الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه

﴿المسألة الثانية﴾ تقرير هذا الجواب من وجوه : أحدها : أن يقال للمقلد : هل تعترف بان شرط جواز تقليد الانسان أن يعلم كونه محقا أم لا ؟ فان اعترفت بذلك لم نعلم جواز تقليده إلا بعد أن تعرف كونه محقا ، فكيف عرفت أنه محق ؟ وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل ، وان عرفته بالعقل فذاك كاف ، فلا حاجة إلى التقليد ، وإن قلت : ليس من شرط جواز تقليده أن يعلم كونه محقا ، فاذن قد جوزت تقليده ، وإن كان مبطلا فاذن أنت على تقليدك لا تعلم أنك محق أو مبطل . وثانيها : هب أن ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشىء إلا أنا لو قدرنا أن ذلك المتقدم ماكان عالما بذلك الشىء قط وما اختار فيه البتة مذهباً ، فأنت ماذا كنت تعمل ؟ فعلى تقدير أن لايوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لابد من العدول إلى النظر فكذا ههنا . وثالثها : أنك إذا قلدت من قبلك ، فذلك المتقدم كيف عرفته ؟ أعرفته بتقليد أم لابتقليد ؟ فان عرفته بتقليد لزم اما الدور واما التسلسل ، وإن عرفته لابتقليد بل بدليل ، فاذا أوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب أن تطلب العلم بالدليل لا بالتقليد ، لأنك لو طلبت بالتقليد لا بالدليل ، مع أن ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له ، فثبت أن القول بالتقليد يفضى ثبوته إلى نفيه فيكون باطلا

﴿المسألة الثالثة﴾ انما ذكر تعالى هذه الآية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان ، تنبيها على أنه لافرق بين متابعة وساوس الشيطان ، وبين متابعة التقليد ، وفيه أقوى دليل على وجوب النظر والاستدلال ، وترك التعويل على مايقع فى الخاطر من غير دليل ، أو على ما يقوله الغير من غير دليل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (لايعقلون شيئاً) لفظ عام ، ومعناه الخصوص ، لأنهم كانوا يعقلون كثيراً من أمور الدنيا ، فهذا يدل على جواز ذكر العام مع أن المراد به الخاص

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (لايعقلون شيئاً) المراد أنهم لا يعلمون شيئاً من الدين وقوله تعالى

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ «١٧١»

(ولا يهتدون) المراد أنهم لايهتدون إلى كيفية اكتسابه

قوله تعالى ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار أنهم عند الدعاء إلى اتباع ما أنزل الله تركوا النظر والتدبر، وأخلدوا إلى التقليد، وقالوا (بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ضرب لهم هذا المثل تنبيها للسامعين لهم انهم إنما وقعوا فيما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء، وقلة الاهتمام بالدين، فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الأنعام، ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة بأحوال الكفار، ويحقر إلى الكافر نفسه إذا سمع ذلك. فيكون كسرا لقلبه. وتضييقا لصدره، حيث صيره كالبهيمة فيكون فى ذلك نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن أن يسلك مثل طريقه فى التقليد، وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ نعق الراعى بالغنم: إذا صاح بها وأما نعق الغراب فبالغين المعجمة

﴿المسألة الثانية﴾ للعلماء من أهل التأويل فى هذه الآية طريقان: أحدهما: تصحيح المعنى بالاضمار فى الآية. والثانى: اجراء الآية على ظاهرها من غير اضمار، أما الذين أضمروا فذكروا وجوها: الأول: وهو قول الأخفش والزجاج وابن قتيبة، كأنه قال: ومثل من يدعو الذين كفروا إلى الحق، كمثل الذى ينعق. فصار الناعق الذى هو الراعى بمنزلة الداعى إلى الحق، وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وسائر الدعاة إلى الحق، وصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها، ووجه التشبيه أن البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد، وهؤلاء الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول وألفاظه، وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها، لا جرم حصل وجه التشبيه. الثانى: مثل الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق فى دعائه مالا يسمع كالغنم، وما يجرى مجراه من الكلام، والبهائم لا تفهم: فشبه الاصنام فى أنها لا تفهم بهذه البهائم، فاذا كان لاشك أن من دعا بهيمة عد جاهلا، فمن دعا حجرا أولى بالذم والجهل، والفرق بين هذا القول وما قبله أن ههنا المحذوف هو المدعو، وفى القول الذى قبله المحذوف هو الداعى، وفيه سؤال، وهو أن قوله (الادعاء ونداء) لا يساعد عليه لان الأصنام لا تسمع شيئا. الثالث: قال ابن زيد: مثل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ «١٧٢»

الذين كفروا فى دعائهم آلهتهم كمثل الناعق فى دعائه عند الجبل، فانه لا يسمع إلا صدى صوته، فاذا قال: يا زيد. يسمع من الصدى: يا زيد. فكذلك هؤلاء الكفار إذا دعوا هذه الأوثان لا يسمعون إلا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء

﴿الطريق الثانى﴾ فى الآية وهو إجراؤها على ظاهرها من غير اضمار، وفيه وجهان: أحدهما: أن يقول: مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الأوثان، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم، فكما أنه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل، فكذا ههنا. الثانى: مثل الذين كفروا فى اتباعهم آباءهم. وتقليدهم لهم، كمثل الراعى إذا تكلم مع البهائم، فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة، فكذا التقليد عبث عديم الفائدة

أما قوله تعالى ﴿صم بكم عمى﴾ فاعلم أنه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد فى تبكيتهم، فقال (صم بكم عمى) لأنهم صاروا بمنزلة الصم فى أن الذى سمعوه كأنهم لم يسمعوه، وبمنزلة البكم فى أن لايستجيبوا لما دعوا اليه، وبمنزلة العمى من حيث انهم أعرضوا عن الدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها. قال النحويون (صم) أى هم صم وهو رفع على الذم، أما قوله (فهم لايعقلون) فالمراد العقل الاكتسابى، لأن العقل المطبوع كان حاصلا لهم، قال: العقل عقلان. مطبوع ومسموع

ولما كان طريق اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاثة فلما أعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد علما

قوله عز وجل ﴿ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾

اعلم أن هذه الآية شبيهة بما تقدم من قوله (كلوا مما فى الأرض حلالا طيباً) ثم نقول: ان الله سبحانه وتعالى تكلم من أول السورة إلى ههنا فى دلائل التوحيد والنبوة، واستقصى فى الرد على اليهود والنصارى، ومن هنا شرع فى بيان الأحكام

اعلم أن فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الأكل قد يكون واجباً، وذلك عند دفع الضرر عن النفس، وقد

يكون مندوباً ، وذلك أن الضيف قد يمتنع من الأكل إذا انفرد ، وينبسط فى ذلك إذا سوعد ، فهذا الأكل مندوب ، وقد يكون مباحاً إذا خلا عن هذه العوارض ، والأصل فى الشىء أن يكون خاليا عن العوارض ، فلا جرم كان مسمى الأكل مباحا وإذا كان الأمر كذلك كان قوله (كلوا) فى هذا الموضع لايفيد الايجاب والندب بل الاباحة

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب على أن الرزق قد يكون حراما بقوله تعالى (من طيبات مارزقناكم) فان الطيب هو الحلال ، فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله (من طيبات مارزقناكم) معناه من محللات ماأحللنا لكم ، فيكون تكراراً وهو خلاف الأصل ، أجابوا عنه بأن الطيب فى أصل اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ، ولعل أقواما ظنوا أن التوسع فى المطاعم ، والاستكثار من طيباتها ممنوع منه ، فأباح الله تعالى ذلك بقوله : كلوا من لذائذ ما أحللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (واشكروا لله) أمر : وليس باباحة فان قيل : الشكر اما أن يكون بالقلب أو باللسان أو بالجوارح . أما بالقلب فهو إما العلم بصدور النعمة عن ذلك المنعم ، أوالعزم على تعظيمه باللسان وبالجوارح . أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل ، فان العاقل لا ينسى ذلك ، فاذاكان ذلك العلم ضروريا فكيف يمكن ايجابه . وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح ، فذلك العزم القلبى مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح . فاذا بينا أنهما لا يجبان كان العزم بأن لا يجب أولى . وأما الشكر باللسان فهو اما أن يقر بالاعتراف له بكونه منعما . أو بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق ، بل هو من باب المندوبات . وأما الشكر بالجوارح والأعضاء فهو أن يأتى بأفعال دالة على تعظيمه ، وذلك أيضا غير واجب ، واذا ثبت هذا فنقول : ظهر أنه لا يمكن القول بوجوب الشكر . قلنا : الذى تلخص فى هذا الباب أنه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم . واظهار ذلك باللسان أو بسائر الأفعال ان وجدت هناك تهمة

أما قوله تعالى ﴿ان كنتم اياه تعبدون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ فى هذه الآية وجوه : أحدها : (واشكروا لله) ان كنتم عارفين بالله وبنعمه ، فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته ، اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر . وثانيها : معناه : ان كنتم تريدون أن تعبدوا الله فاشكروه . فان الشكر رأس العبادات : وثالثها : (واشكروا لله) الذى رزقكم هذه النعم ان كنتم اياه تعبدون . أى ان صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه سبحانه هو المنعم لاغير عن أنس رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم «يقول الله تعالى انى والجن والانس فى نبأ عظيم : أخلق ويعبد غيرى ، وأرزق ويشكر غيرى»

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٧٣»

﴿المسألة الثانية﴾ احتج من قال : ان المعلق بلفظ «أن» لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية . فانه تعالى علق الامر بالشكر بكلمة «ان» على فعل العبادة . مع أن من لا يفعل هذه العبادات يجب عليه الشكر أيضا

قوله تعالى ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمرنا فى الآية السالفة بتناول الحلال فصل فى هذه الآية أنواع الحرام، والكلام فيها على نوعين :

﴿النوع الأول﴾ مايتعلق بالتفسير . ﴿والنوع الثانى﴾ : مايتعلق بالأحكام التى استنبطها العلماء من هذه الآية

﴿النوع الأول﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن كلمة «انما» على وجهين : أحدهما : أن تكون حرفا واحداً ، كقولك : انما دارى دارك ، وإنما مالى مالك . الثانى : أن تكون «ما» منفصلة من «أن» وتكون «ما» بمعنى الذى ، كقولك : ان ما أخذت مالك ، وان ماركبت دابتك ، وجاء فى التنزيل على الوجهين . أما على الأول فقوله (إنما الله إله واحد وانما أنت نذير) وأما على الثانى فقوله (إنما صنعوا كيد ساحر) ولو نصبت كيد ساحر على أن تجعل «انما» حرفا واحداً ، كان صوابا . وقوله (انما اتخذتم من دون الله أوثانا مودة بينكم) تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين ، واختلفوا فى حكمها على الوجه الأول ، فمنهم من قال «انما» تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (إنما الله إله واحد) أى ماهو إلا إله واحد . وقال (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) أى لهم لا لغيرهم وقال تعالى لمحمد (قل إنما أنا بشر مثلكم) أى ما أنا إلا بشر مثلكم ، وكذا هذه الآية فانه تعالى قال فى آية أخرى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فصارت الآيتان واحدة فقوله (إنما حرم عليكم) فى هذه الآية مفسر لقوله (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما) الا كذا فى

تلك الآية ، وأما الشعر فقول الاعشى :

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر

وقول الفرزدق :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما يدافع عن أحسابه أنا أو مثلى

وأما القياس ، فهو أن كلمة «ان» للاثبات وكلمة «ما» للنفى فاذا اجتمعا فلا بد وأن يبقيا على أصليهما ؛ فاما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ، ونفى المذكور وهو باطل بالاتفاق ، أو ثبوت المذكور ، ونفى غير المذكور وهو المطلوب ، واحتج من قال : انه لا يفيد الحصر بقوله تعالى (إنما أنت نذير) ولقد كان غيره نذيراً ، وجوابه معناه : ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ، ولا ينفى وجود نذير آخر

﴿المسألة الثانية﴾ قرىء (حرم) على البناء للفاعل و (حرم) للبناء للمفعول ، و (حرم) بوزن كرم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : الميتة ما فارقته الروح من غير زكاة مما يذبح ، وأما الدم فكانت العرب تجعل الدم فى المباعر وتشويها ثم تأكلها ، فحرم الله الدم وقوله (لحم الخنزير) أراد الخنزير بجميع أجزائه ، لكنه خص اللحم لانه المقصود بالاكل وقوله (وما أهل به لغير الله) قال الاصمعى : الاهلال أصله رفع الصوت فكل رافع صوته فهو مهل . وقال ابن أحمر :

يهل بالفدفد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر

هذا معنى الاهلال فى اللغة ، ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية عند الاحرام ، هذا معنى الاهلال ، يقال: أهل فلان بحجة أو عمرة أى أحرم بها ، وذلك لانه يرفع الصوت بالتلبية عند الاحرام ، والذابح مهل . لان العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ، ويرفعون أصواتهم بذكرها ومنه : استهل الصبى ، فمعنى قوله (وما أهل به لغير الله) يعنى ما ذبح للاصنام ، وهو قول مجاهد ، والضحاك وقتادة ، وقال الربيع بن أنس وابن زيد : يعنى ماذكر عليه غير اسم الله ، وهذا القول أولى ، لانه أشد مطابقة للفظ ، قال العلماء : لو أن مسلما ذبح ذبيحة ، وقصد بذبحها التقرب الى غير الله ، صار مرتدا ، وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم فى غير ذبائح أهل الكتاب ، أما ذبائح أهل الكتاب ، فتحل لنا لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم)

أما قوله تعالى ﴿فمن اضطر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع ، وابن كثير ، وابن عامر والكسائى : (فمن اضطر) بضم النون

والباقون بالكسر ، فالضم للاتباع ، والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين

﴿المسألة الثانية﴾ اضطر: أحوج وألجىء ، وهو افتعل من الضرورة ، وأصله من الضرر ، وهو الضيق

﴿المسألة الثالثة﴾ لما حرم الله تعالى تلك الاشياء ، استثنى عنها حال الضرورة ، وهذه الضرورة لها سببان : أحدهما : الجوع الشديد ، وأن لا يجد مأكولا حلالا يسد به الرمق ، فعند ذلك يكون مضطراً . الثانى : إذا أكرهه على تناوله مكره ، فيحل له تناوله

﴿المسألة الرابعة﴾ أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف ، حتى يقال انه لا إثم عليه فيه إن الله غفور رحيم ، فاذن لابد ههنا من إضمار وهو الأكل والتقدير : فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف ههنا كالحذف فى قوله (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فأفطر فحذف فأفطر وقوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة) ومعناه فحلق ففدية ، وانما جاز الحذف لعلم المخاطبين بالحذف ، ولدلالة الخطاب عليه

أما قوله تعالى ﴿غير باغ﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الفراء (غير) ههنا لاتصلح أن تكون بمعنى الاستثناء ، لأن غير ههنا بمعنى النفى ، ولذلك عطف عليها لا لأنها فى معنى «لا» وهى ههنا حال المضطر ،كانك قلت : فمن اضطر باغياً ، ولا عادياً فهو له حلال .

﴿المسألة الثانية﴾ أصل البغى فى اللغة الفساد . وتجاوز الحد . قال الليث : البغى فى عدو الفرس اختيال ومروح ، وأنه يبغى فى عدوه ولا يقال: فرس باغ ، والبغى الظلم والخروج عن الانصاف ومنه قوله تعالى (والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون) وقال الاصمعى : بغى الجرح يبغى بغيا ، إذا بدأ بالفساد . وبغت السماء ، إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد ، وبغى الجرح والبحر والسحاب إذا طغى .

أما قوله تعالى (ولا عاد) فالعدو هو التعدى فى الأمور ، وتجاوز ما ينبغى أن يقتصر عليه ، يقال عدا عليه عدوا ، وعدوانا ، وعديا ، واعتداء وتعديا ، إذا ظلمه ظلماً مجاوزا للحد ، وعدا طوره : جاوز قدره .

﴿المسألة الثالثة﴾ لأهل التأويل فى قوله (غير باغ ولا عاد) قولان : أحدهما : أن يكون قوله (غير باغ ولا عاد) مختصاً بالأكل . والثانى : أن يكون عاما فى الأكل وغيره . أما على القول الأول ففيه وجوه . الأول (غير باغ) وذلك بأن يجد حلالا تكرهه النفس ، فعدل إلى أكل الحرام

اللذيذ ، ولا عاد أى متجاوز قدر الرخصة . الثانى : غير باغ للذة ، أى طالب لها . ولا عادمتجاوز سد الجوعة ، عن الحسن ، وقتادة ، والربيع ، ومجاهد ، وابن زيد . الثالث : غير باغ على مضطر آخر بالاستيلاء عليه ، ولا عاد فى سد الجوعة .

القول الثانى : أن يكون المعنى غير باغ على امام المسلمين فى السفر من البغى ، ولا عادبالمعصية أى بجاوز طريقة المحقين . والكلام فى ترجيح أحد هذين التأويلين على الآخر سيجىء إن شاء الله تعالى .

أما قوله (فلا اثم عليه) ففيه سؤالان : أحدهما : أن الأكل فى تلك الحالة واجب وقوله (لااثم عليه) يفيد الاباحة . الثانى : أن المضطر كالملجأ إلى الفعل ، والملجأ لا يوصف بانه لااثم عليه . قلنا : قد بينا فى تفسير قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) أن نفى الاثم ، قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح ، وأيضا فقوله تعالى (فلا اثم عليه) معناه رفع الحرج والضيق . واعلم أن هذا الجائع ان حصلت فيه شهوة الميته ، ولم يحصل فيه النفرة الشديدة فانه يصير ملجأ إلى تناول مايسد به الرمق ، كما يصير ملجأ الى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك ، أما إذا حصلت النفرة الشديدة . فانه بسبب تلك النفرة يخرج عن أن يكون ملجأ ، ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار ، وههنا يتحقق معنى الوجوب

أما قوله تعالى فى آخر الآية﴿إن الله غفور رحيم﴾ ففيه إشكال ، وهو أنه لما قال (فلا إثم عليه) فكيف يليق أن يقول بعده (إن الله غفور رحيم) فان الغفران إنما يكون عندحصول الاثم

والجواب من وجوه : أحدها : أن المقتضى للحرمة قائم فى الميتة والدم ، إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض ، فلما كان تناوله تناولا لما حصل فيه المقتضى للحرمة ، عبر عنه بالمغفرة ، ثم ذكر بعده أنه رحيم ، يعنى لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك . وثانيها : لعل المضطر يزيد على تناول الحاجة ، فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه فى تناول الزيادة ، رحيم حيث أباح فى تناول قدر الحاجة وثالثها : أنه تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورا رحيما ، لأنه غفور للعصاة إذا تابوا ، رحيم بالمطيعين المستمرين على نهج حكمه سبحانه وتعالى

﴿النوع الثانى﴾ من الكلام فى هذه الآية المسائل الفقهية التى استنبطها العلماء منها وهى مرتبة على فصول .

الفصـــل الاول

فيما يتعلق بالميتة

والكلام فيه مرتب على مقـــدمة ومقاصد :ـــ

﴿أما المقدمة﴾ ففيها ثلاث مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن التحريم المضاف الى الأعيان ، هل يقتضى الاجمال ؟ فقال الكرخى : انه يقتضى الاجمال ، لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة ، فلابد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها ، وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وعما يجاوز المكان فعل من الأفعال فيها ، وهو غير محرم ، فاذن لابد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص ، وليس بعض الأفعال أولى من بعض ، فوجب صيرورة الآية مجملة . وأما أكثر العلماء فانهم أصروا على أنه ليس من المجملات ، بل هذه اللفظة، تفيد فى العرف حرمة التصرف فى هذه الأجسام ، كما أن الذوات لا تملك ، وإنمـا يملك التصرفات فيها ، فاذا قيل فلان يملك جارية ، فهم كل أحد أنه يملك التصرف فيها ، فكذا هنا ، وقد استقصينا الكلام فيه فى كتاب المحصول فى علم الأصول .

﴿المسألة الثانية﴾ لمـا ثبت الأصل الذى قدمناه ، وجب أن تدل الآية على حرمة جميع التصرفات إلا ما أخرجه الدليل المخصص . فان قيل : لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل ، والذى يدل عليه وجوه : أحدها : أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها . وثانيها : أنه ورد عقيب قوله (كلوا من طيبات مارزقناكم) وثالثها : ما ورد عن الرسول عليه السلام فى خبر شاة ميمونة ، إنمـا حرم من الميتة أكلها

والجواب : عن الأول . لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها : وعن الثانى : أن هذه الآية مستقبلة بنفسها ، فلا يجب قصرها على ما تقدم ، بل يجب اجراؤها على ظاهرها . وعن الثالث : أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد ، لـكن هذا انمـا يستقيم إذا لم يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ، ويمكن أن يجاب عنه ، بأن المسلمين إنمـا رجعوا فى معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية ، فدل انعقاد اجماعهم على أنها غير مخصوصة ، ببيان حرمة الاكل : وللسائل أن يمنع هـذا الاجماع .

﴿المسألة الثالثة﴾ الميتة من حيث اللغة ، هو الذى خرج من أن يكون حيا من دون نقض بنية ولذلك فرقوا بين المقتول والميت ، وأما من جهة الشرع : فهو غير المذكى ، إما لانه لم يذبح ، أو

أنه ذبح ، ولكن لم يكن ذبحه ذكاة ، وسنذكر حد الذكاة فى موضعه . فان قيل : كيف يصح ذلك ، وقد قال تعالى فى سورة المائدة (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم ذكر من بعده المنخنقة ، والموقوذة والمتردية ، فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ، ومنه ما ليس كذلك . قلنا لعل الامر كان فى ابتداء الشرع على أصل اللغة ، وأما بعد استقرار الشرع ، فالميتة ما ذكرناه والله أعلم

أما المقاصد فاعلم أن الخطأ فى المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين : أحدهما : ما أخرجوه عن الآية وهو داخل فيها . والثانى : ما أدخلوه فيها وهو خارج عنها

﴿أما القسم الأول﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب الشافعى رضى الله عنه ، فى أظهر أقواله إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك : يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وجل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير ، واحتج هؤلاء بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها . إنما قلنا انها ميتة لقوله عليه السلام «ما أبين من حى فهو ميت» وهذا الخبر يعم الشعر والعظم ، والكل وأما الذى يدل على أن العظم ميتة خاصة فقوله تعالى (من يحيي العظام وهى رميم) فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنها ميتة ، وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيه لأن حكم الحياة الادراك والشعور ، وذلك مفقود فى الشعر ، ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور . والجواب : أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضى للادراك والشعور ، بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى (كيف يحيى الأرض بعد موتها) وأما الخبر فقوله عليه السلام « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » والأصل فى الاطلاق الحقيقة ، فعلمنا أن الحياة فى أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه ، بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحاً فى مزاجه ، معتدلا فى حاله ، غير معترض للفساد والتعفن والتفرق ، وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية ، واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر والاجماع والقياس ، أما القرآن فقوله تعالى (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعا إلى حين) حيث ذكرها فى معرض المنة ، والامتنان لا يقع بالنجس الذى لا يحل الانتفاع به ، وأما الخبر فقوله عليه السلام فى شاة ميمونة «إنما حرم من الميتة أكلها» وأما الاجماع ، فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ، ويجعلون منها القلانس ، وعن النخعى : كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا دبغت بأساً ، وما خصوا حال الشعر وعدمه ، وقول الشافعى : كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأحد أن يقول الثعلب عند الشافعى رضى الله عنه حلال ، فلهذا يقول باباحته لأن الذكاة شرط بالاتفاق وهو غير حاصل فى هذه الثعالب

وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للعفن والفساد ، فوجب أن يقضى بطهارتها كالجلود المدبوغة ، وأما النفع بشعر الخنزير فى الفقهاء من منع نجاسته . وهو الأسلم ثم قالوا : هب أن عموم قوله (حرمت عليكم الميتة) يقتضى حرمة الانتفاع بالصوف والعظم وغيرهما ، إلا أن هذه الدلائل تنتج الانتفاع بها ، والخاص مقـــدم على العـام ، فكان هذا الجانب أولى بالرعاية .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا مات فى المـاء دابة ليس لهـا نفس سائلة لم يفسد المـاء قل أو كثر ، وللشافعى رضى الله عنه قولان فى المـاء القليل . واحتجوا للشافعى ، بأنها حيوانات فاذا ماتت صارت ميتـة ، فيحرم استعمالهـا بمقتضى الآية ، وإذا حرم استعمالها بمقتضى الآية وجب الحكم بنجاستها ، وإذا ثبت الحكم بنجاستها ، وجب الحكم بنجاسة المـاء القليل الذى وقعت هى فيه ، وأجابوا عنه بأنها ميتة ، ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم انها متى كانت كذلك كانت نجسة ، ثم لم يلزم من نجاستها تنجس المـاء بها واحتجوا على القول الثانى للشافعى رضى الله عنه بقوله عليه السلام «إذا وقع الذباب فى اناء أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فان فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء» وأمر بالمقل ، فربمـا كان الطعام حارا فيموت الذباب فيه ، فلو كان ذلك سببا للتنجيس لمـا أمر النبى عليه السلام به

﴿المسألة الثالثة﴾ للفقهاء مذاهب سبعة فى أمر الدباغ ، فأوسع الناس فيه قولا الزهرى ، فانه يجوز استعمال الجلود باسرها قبل الدباغ . ويليه داود فانه قال تطهر كلها بالدباغ ، ويليه مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها ، ويليه أبو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير ، ويليه الشافعى فانه قال يطهر الكل إلا جلد الـكلب والخنزير ، ويليه الاوزاعى وأبو ثور ، فانهما يقولان : يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط ، ويليه أحمد بن حنبل رضى الله عنهم فانه قال : لا يطهر منها شىء بالدباغ ، واحتج أحمد بالآية ، والخـبر أما الآية فقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) أطلق التحريم وما قيده بحال دون حال ، وأما الخبر فقول عبد الله بن حكيم : أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب ، أجابوا عن التمسك بالآية ، بأن تخصيص العموم بخبر الواحد ، وبالقياس جائز ، وقد وجدا ههنا خبر الواحد فقوله عليه الصلاة والسلام «أيمـا أهاب دبغ فقد طهر» وأما القياس : فهو أن الدباغ يعود الجلد إلى ما كان عليه حال الحياة وكما كان حال الحياة طاهرا كذلك بعد الدباغ وهذا القياس والخبر هما معتمد الشافعى رحمه الله

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أنه هل يجوز الانتفاع بالميتة ، باطعام البازى والبهيمة ، فمنهم

من منع منه لأنه إذا أطعم البازى ذلك ، فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما إذا أقدم البازى من عند نفسه على أكل الميتة ، فهل يجب علينا منعه أم لا فيه احتمالان

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا فى دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح به أم لا ، وهذا ينظر فيه ، فان كان ذلك مما حلته الحياة ، أو فى جملته ما هو هذا حاله ، فالظاهر يقتضى المنع منه، وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة . وانما يحرم ذلك الدليل سوى الظاهر ، وعن عطاء ابن جابر قال لما قدم الرسول صلى الله عليه وسلم مكة أتاه الذين يجمعون الاوداك ، فقالوا يارسول الله ، انا نجمع الأوداك ، وهى من الميتة وغيرها وانما هى للاديم والسفن . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها» فنهاهم عن ذلك وأخبرهم : بأن تحريمه إياها على الاطلاق ، أوجب تحريم بيعها كما أوجب تحريم أكلها .

﴿المسألة السادسة﴾ الظاهر يقتضى حرمة السمك والجراد ، إلا أنهما خصا بالخبر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه ، قال عليه الصلاة والسلام «أحلت لناميتتان ودمان أما الميتتان فالجراد والنون وأما الدمان فالطحال والكبد» وعن جابر فى قصة طويلة : أن البحر ألقى إليهم حوتاً ، فأكلوا منه نصف شهر، فلما رجعوا أخبروا النبى عليه الصلاة والسلام بذلك فقال : هل عندكم منه شىء تطعمونى وقال عليه الصلاة والسلام فى صفة البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وأيضاً فانه ثبت بالتواتر عن الرسول عليه الصلاة والسلام : حل السمك ، واختلفوا فى السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه ، فقال مالك والشافعى رضى الله عنهما لا بأس به ، وقال أبو حنيفة وأصحابه والحسن بن صالح ، انه مكروه واختلف الصحابة فى هذه المسألة أيضاً فعن على رضى الله عنه أنه قال: ماطفا من صيد البحر فلا نأكله ، وهذا أيضاً مروى عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وروى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه وأبى أيوب إباحته ، وروى أبو بكر الرازى روايات مختلفة عن جابر بن عبدالله أنه عليه الصلاة والسلام قال «ماألقى البحر أوجرد عنه فكلوه ، وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه» وأما الشافعى رضى الله عنه فقد احتج بالآية والخبر والمعقول . أما الآية فقوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وهذا السمك الطافى من طعام البحر فوجب حله . وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لناميتتان السمك والجراد» وهذا مطلق ، وقوله فى البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وهذا عام وروى عن أنس رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « كل ماطفا على البحر» .

﴿المسألة السابعة﴾ قال الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما : لا بأس بأكل الجراد كله ماأخذته

وما وجدته . وروى عن مالك رضى الله عنه أن ما وجد ميتا لا يحل . وأما ما أخذ حيا ثم قطع رأسه وشوى أكل ، وما أخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية ، وحجة الشافعى وأبى حنيفة قوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد» فوجب حملهما على الاطلاق فتبين بذلك أن قطع رأسه إن جعل له ذكاة فهو كالشاة المذكاة فى أنه لا يكون ميتة ، فلا يكون لقوله عليه السلام «أحلت لنا ميتتان» فائدة وقال عبد الله بن أبى أوفى: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره ، فلم يفرق بين ميتة وبين مقتولة

﴿المسألة الثامنة﴾ اختلفوا فى الجنين إذا خرج ميتا بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة .لا يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال الشافعى وأبو يوسف ومحمد : أنه يؤكل وهذا هو المروى عن على ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وقال مالك : ان تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا لم يؤكل ، وهو قول سعيد بن المسيب ، واحتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو أنه ميتة ،فوجب أن يحرم ، قال الشافعى : أخصص هذا العموم بالخبر والقياس ، أما الخبر فهو أنا أجمعنا على أن المذكى مباح وهذا مذكى ، لما روى أبو سعيد الخدرى . وأبو الدرداء ، وأبو أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر وأبو أيوب . وأبو هريرة رضى الله عنهم . عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وتقريره أن كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعى . فجاز أن تكون ذكاة الجنين حاصلة شرعا بتحصيل ذكاة أمه ، أجاب الحنفيون بأن قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه ، يحتمل أن يريد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى أمه ، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة ، كقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والأرض) ومعناه كعرض السموات والأرض ، وكقول القائل : قولى قولك ، ومذهبى مذهبك .وانما المعنى : قولى كقولك، ومذهبى كمذهبك . وقال الشاعر :

فعيناك عيناها وجيدك جيدها

وإذا ثبت ما ذكرنا كان أحد الاحتمالين إيجاب تذكيته ، وأنه لا يؤكل غير مذكى فى نفسه ، والآخر أن ذكاة أمه تبيح أكله ، واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الامر بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية ، أجاب الشافعى رضى الله عنه من وجوه : أحدها : أن على الاحتمال الذى ذكرتموه لا بد فيه من إضمار وهو أن ذكاة الجنين كذكاة أمه ، والاضمار خلاف الأصل . وثانيها : أنه لا يسمى جنينا الا حال كونه فى بطن أمه ، ومتى ولد لا يسمى جنينا ، والنبى عليه الصلاة والسلام إنما أثبت له الذكاة حال كونه جنينا ، فوجب أن يكون فى تلك الحالة مذكى

بذكاتها . وثالثها : أن حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته إذا خرج حيا تسقط فائدته ، لأن ذلك معلوم قبل وروده . ورابعها : ما روى عن أبى سعيد أنه عليه الصلاة والصلاة والسلام سئل عن الجنين يخرج ميتا . قال : ان شئتم فكلوه ، فان ذكاته ذكاة أمه ، وأما القياس فمن وجوه : أحدها : أنا أجمعنا على أن من ضرب بطن امرأة فماتت وألقت جنينا ميتا ، لم ينفرد الجنين بحكم نفسه ، ولو خرج الولد حيا ثم مات انفرد بحكم نفسه دون أمه فى إيجاب الغرة ، فكذلك جنين الحيوان إذا مات عن ذبح أمه وخرج ميتاً ، كان تبعاً للأم فى الذكاة ، وإذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى . وثانيها : أن الجنين حال اتصاله بالام فى حكم عضو من أعضائها فوجب أن يحل بذكاتها كسائر الاعضاء . وثالثها : الواجب فى الولد أن يتبع الام فى الذكاة ، كما يتبع الولد الأم فى العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها

﴿المسألة التاسعة﴾ ما قطع من الحى من الأبعاض فهو محرم لانه ميتة ، فوجب أن يكون حراما إنما قلنا : انه ميتة . للنص والمعقول . أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أبين من حى فهو ميت» وأما المعقول فهو أن ذلك البعض كان حياً لانه يدرك الالم واللذة ، وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتاً ، فوجب أن يحرم لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة)

﴿المسألة العاشرة﴾ اختلفوا فى أن ذبح مالا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد ، فعند الشافعى رضى الله عنه ، لا يستعقبه ، لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب أن لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسى ، وعند أبى حنيفة يستعقبه

﴿القسم الثانى﴾ مما دخل فى الآية وليس منها ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) و (حرمت عليكم الميتة) لا يقتضى تحريم ما مات فيه من المائعات ، وإنما يقتضى تحريم عين الميتة . وما جاور الميتة فلا يسمى ميتة ، فلا يتناوله لفظ التحريم . كالسمن إذا وقعت فيه فأرة وماتت فانه لا يتناولها . هذا الظاهر وجملة الكلام فى هذا الباب تدور على فصلين : أحدهما : أما الذى ينجس بمجاورته الميتة فيحرم . وأما الذى لا ينجس فلا يحرم . والثانى : أن الذى ينجس كيف الطريق إلى تطهيره ؟

﴿المسألة الثانية﴾ سأل عبد الله بن المبارك أبا حنيفة عن طائر وقع فى قدر مطبوخ فمات ، فقال أبو حنيفة لأصحابه : ما ترون فيها ؟ فذكروا له عن ابن عباس : أن اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويراق المرق . فقال أبو حنيفة : بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها فى حال سكونها كما فى هذه الرواية وان كان وقع فى حال غليانها : لم يؤكل اللحم ولا المرق . قال ابن المبارك : ولم ذاك ؟ قال : لأنه

إذا سقط فيها فى حال غليانها فمات ، فقد داخلت الميتة اللحم ، وإذا وقع فيها فى حال سكونها فمات فانما رشحت الميتة اللحم ، قال ابن المبارك وعقد بيده ثلاثين : هذا زرين بالفارسية يعنى المذهب وروى ابن المبارك مثل هذا عن الحسن

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة لبن الشاة الميتة وأنفحتها طاهرتان . وقال الشافعى ومالك : لايحل هذا اللبن والأنفحة . وقال الليث : لاتؤكل البيضة التى تخرج من دجاجة ميتة واعلم أن الشافعى رضى الله عنه لايتمسك فى هذه المسألة بظاهر قوله (حرمت عليكم الميتة) لأن اللبن لايوصف بأنه ميتة ، فوجب الرجوع فيه نفياً وإثباتاً إلى دليل آخر ، ومعتمد الشافعى أن اللبن لو كان مجموعا فى إناء فسقط فيه شىء من الميتة ينجس فكذلك إذا ماتت وهو فى ضرعها ، وهكذا الخلاف فى الأنفحة ، أما البيض إذا أخرج من جوف الدجاج فهو طاهر إذا غسل ، ويحل أكله لأن القشرة إذا صلبت حجزت بين المأكول وبين الميتة فتحل ، ولذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت

ولنختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف المتكلمون فى أن الميتة هل تكون ميتة بمعنى الموت ، فمنهم من أثبت الموت بمعنى مضاد للحياة ، على ماقال تعالى (هو الذى خلق الموت والحياة) ومنهم من قال: انه عدم الحياة عما من شأنه أن يقبل الحياة وهذا أقرب

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن حرمة الميتة هل تقتضى نجاستها ، والحق أن حرمة الانتفاع لاتقتضى النجاسة ، لأنه لايمتنع فى العقل أن يحرم الانتفاع بها ، ويحل الانتفاع بما جاورها ، الا أنه قد ثبت بالاجماع أن الميتة نجسة

الفصل الثانى

فى تحريم الدم . وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الشافعى رضى الله عنه حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا أو غير مسفوح وقال أبو حنيفة : دم السمك ليس بمحرم ، أما الشافعى فانه تمسك بظاهر هذه الآية ، وهو قوله (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وهذا دم فوجب أن يحرم . وأبو حنيفة تمسك بقوله تعالى (قل لاأجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلاأن يكون ميتة أودما مسفوحا) فصرح بأنه لم يجد شيئاً من المحرمات الا هذه الأمور . فالدم الذى لايكون مسفوحا ، وجب أن لايكون

محرما بمقتضى هذه الآية فاذن هذه الآية خاصة . وقوله (حرمت عليكم الميتةوالدم) عام، والخاص مقدم على العام . أجاب الشافعى رضى الله عنه بأن قوله (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما) ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الأشياء المذكورة فى هذه الآية . بل على أنه تعالى ما بين له إلا تحريم هذه الأشياء ، وهذا لا ينافى أن يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها ، فلعل قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة) نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مفسوحا أو غير مسفوح ، إذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها ، فتجب إزالة الدم عن اللحم ما أمكن ، وكذا فى السمك ، وأى دم وقع فى الماء والثوب ، فانه ينجس ذلك المورود

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى قوله عليه الصلاة والسلام «أحلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد» هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك . لأن الكبد يجرى مجرى اللحم ، وكذا الطحال ، وإنما يوصفان بذلك تشبيها ، ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

الفصل الثالث

فى الخنزير . وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم ، وإنما ذكر الله تعالى لحمه ، لأن معظم الانتفاع متعلق به ، وهو كقوله (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعةفاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) فخص البيع بالنهى لما كان هو أعظم المهمات عندهم ، أما شعر الخنزيرفغير داخل فى الظاهر وان أجمعوا على تحريمه وتنجيسه . واختلفوا فى أنه هل يجوز الانتفاع به للخرز . فقال أبو حنيفة ومحمد : يجوز . وقال الشافعى رحمه الله : لا يجوز . وقال أبو يوسف : أكره الخرز به . وروى عنه الاباحة . حجة أبى حنيفة ومحمد أنا نرى المسلمين يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم . ولأن الحاجة ماسة اليه ، وإذا قال الشافعى فى دم البراغيث : أنه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا جاز مثله فى شعر الخنزير إذا خرز به ؟

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى خنزير الماء . قال ابن أبى ليلى ومالك والشافعى والأوزاعى : لا بأس بأكل شىء يكون فى البحر . وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا يؤكل ، حجة الشافعى قوله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وحجة أبى حنيفة : أن هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى (حرمت

عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقال الشافعى : الخنزير إذا أطلق فانه يتبادر الى الفهم خنزير البر لا خنزير البحر ، كما أن اللحم إذا أطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولأن خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى خنزير الماء

﴿المسألة الثالثة﴾ للشافعى رضى الله عنه قولان : فى أنه هل يغسل الاناء من ولغ الخنزير سبعاً؟ أحدهما : نعم تشبيها له بالكلب . والثانى : لا لأن ذلك التشديد إنما كان فطما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ماكانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

الفصل الرابع

فى تحريم ما أهل به لغير الله

من الناس من زعم أن المراد بذلك ذبائح عبدة الأوثان الذين كانوا يذبحون لأوثانهم، كقوله تعالى (وما ذبح على النصب) وأجازوا ذبيحة النصرانى إذا سمى عليها باسم المسيح ، وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبى وسعيد بن المسيب . وقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه لايحل ذلك والحجة فيه أنهم إذا ذبحوا على اسم المسيح فقد أهلوا به لغير الله ، فوجب أن يحرم وروى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وإذا لم تسمعوهم فكلوا فان الله تعالى قد أحل ذبائحهم ، وهو يعلم مايقولون . واحتج المخالف بوجوه : الأول : انه تعالى قال (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) وهذا عام . الثانى : أنه تعالى قال (وماذبح على النصب) فدل على أن المراد بقوله (وما أهل به لغير الله) هو المراد بقوله (وما ذبح على النصب) الثالث : أن النصرانى إذا سمى الله تعالى وإنما يريد به المسيح فاذا كانت إرادته لذلك لم تمنع حل ذبيحته مع أنه يهل به لغير الله فكذلك ينبغى أن يكون حكمه إذا أظهر مايضمره عند ذكر الله وارادته المسيح

والجواب عن الأول : أن قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عام ، وقوله (وما أهل به لغير الله) خاص ، والخاص مقدم على العام

وعن الثانى : أن قوله (وماذبح على النصب) لايقتضى تخصيص قوله (وما أهل به لغير الله) لأنهما آيتان متباينتان ولا مساواة بينهما

وعن الثالث : أنا انما كلفنا بالظاهر لابالباطن ، فاذا ذبحه على اسم الله وجب أن يحل ، ولا سبيل لنا إلى الباطن

الفصـــل الخامس

القائلون بأن كلمة «انمـا» للحصر اتفقوا على أن ظاهر الآية يقتضى أن لايحرم سوى هـذه الأشياء لكننا نعلم أن فى الشرع أشياء أخر سواها من المحرمات فتصير كلمة «انمـا» متروكة الظاهر فى العمل ، ومن قال انها لاتفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصـــل السادس

فى المضطر

وفيـــه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : قوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) معناه أن من كان مضطراً ولا يكون موصوفا بصفة البغى ، ولا بصفة العدوان البتة فأكل ، فلا إثم عليه . وقال أبو حنيفة معناه فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فى الأكل ، فلا إثم عليه ، فخصص صفة البغى والعدوان بالأكل ويتفرع على هذا الاختلاف أن العاصى بسفره هل يترخص أم لا ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه لايترخص لأنه موصوف بالعدوان ، فلا يندرج تحت الآية ، وقال أبو حنيفة بل يترخص لأنه مضطر غير باغ ولا عاد فى الأكل فيندرج تحت الآية ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وبالمعقول ، أما الآية فهى أنه سبحانه وتعالى حرم هذه الأشياء على الكل بقوله (حرمت عليكم الميتة والدم) ثم أباحها للمضطر الذى يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد ، والعاصى بسفره غير موصوف بهذه الصفة لأن قولنا : فلان ليس بمتعد نقيض لقولنا : فلان متعد ويكفى فى صدقه كونه متعديا فى أمر ما من الأمور سواء كان فى السفر ، أو فى الأكل ، أو فى غيرهما ، وإذا كان اسم المتعدى يصدق بكونه متعديا فى أمر ما أى أمر كان ، وجب أن يكون قولنا : فلان غير متعد لا يصدق إلا اذا لم يكن متعديا فى شىء من الأشياء البتة ، فاذن قولنا : غير باغ ولا عاد لايصدق إلا إذا انتفى عنه صفة التعدى من جميع الوجوه ، والعاصى بسفره متعد بسفره ، فلايصدق عليه كونه غير عاد ، وإذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت الآية وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) أقصى ما فى الباب أن يقال : هذا يشكل بالعاصى فى سفره ، فانه يترخص مع أنه موصوف بالعدوان لكننا نقول : انه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة ، والفرق بين الصورتين أن الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية ، أما إذا لم

يكن السفر فى نفسه معصية لم تكن الاعانة عليه اعانة على المعصية ، فظهر الفرق ، واعلم أن القاضى وأبا بكر الرازى نقلا عن الشافعى أنه قال فى تفسير قوله (غير باغ ولا عاد) أى غير باغ على امام المسلمين ، ولا عاد بأن لا يكون سفره فى معصية ، ثم قالا : تفسير الآية غير باغ ولا عاد فى الاكل أولى بما ذكره الشافعى رضى الله عنه ، وذلك لأن قوله (غير باغ ولا عاد) شرط ، والشرط بمنزلة الاستثناء فى أنه لا يستقل بنفسه ، فلا بد من تعلقه بمذكور ، وقد علمنا أنه لا مذكور إلا الأكل لأنا بينا أن معنى الآية : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون متعلقا بالاكل الذى هو فى حكم المذكور دون السفر الذى هو البتة غير مذكور

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وذلك لانا بينا أن قوله (غير باغ ولا عاد) لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الامور ، فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا ، ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين وأما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الاصل ، ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الاكل وجوه : أحدها : أن قوله (غير باغ ولا عاد) حال من الاضطرار ، فلا بد وأن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد . فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك فى الأكل ، لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه . لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار . وثانيها : أن الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهى عنه ، فصرف هذا الشرط إلى التعدى فى الأكل يخرج الكلام عن الفائدة . وثالثها : أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى ونفى ماهية العدوان ، وهذه الماهية إنما تنتفى عند انتفاء جميع أفرادها ، والعدوان فى الأكل أحد أفراد هذه الماهية ، وكذا العدوان فى السفر فرد آخر من أفرادها ، فاذن نفى العدوان يقتضى نفى العدوان من جميع هذه الجهات ، فكان تخصيصه بالاكل غير جائز ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر ، بل يحمله على ظاهره ، وهو نفى العدوان من جميع الوجوه ، وذلك يستلزم نفى العدوان فى السفر ، وحينئذ يتحقق مقصوده . ورابعها : أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى (فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم) فبين فى هذه الآية أن المضطر انما يترخص إذا لم يكن متجانفاً لاثم ، وهو الذى قلناه من أن الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الأمور ، واحتج أبو حنيفة رضى الله عنه بوجوه : أحدها : قوله تعالى فى آية أخرى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم اليه) وهذا الشخص مضطر فوجب أن يترخص . وثانيها: قوله تعالى

(ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما) وقال (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) والامتناع من الاكل سعى فى قتل النفس، والقاء للنفس فى التهلكة. فوجب أن يحرم. وثالثها: روى أنه عليه السلام رخص للمقيم يوما وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها، ولم يفرق فيه بين العاصى والمطيع. ورابعها: أن العاصى بسفره إذا كان نائما فأشرف على غرق أو حرق. يجب على الحاضر الذى يكون فى الصلاة أن يقطع صلاته لانجائه من الغرق أو الحرق، فلأن يجب عليه فى هذه الصورة أن يسعى فى إنقاذ المهجة أولى. وخامسها: أن العاصى بسفره له أن يدفع أسباب الهلاك، كالفيل، والجمل الصؤل، والحية، والعقرب، بل يجب عليه، فكذا ههنا. وسادسها: أن العاصى بسفره إذا اضطر فلو أباح له رجل شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه، فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس. وسابعها: أن المؤنة فى دفع ضرر الناس أعظم فى الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه، فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الأكل وان كان عاصيا. وثامنها: أن الضرورة تبيح تناول طعام الغير من دون الرضا، بل على سبيل القهر، وهذا التناول محرم لولا الاضطرار، فكذا ههنا

أجاب الشافعى عن التمسك بالعمومات بأن دليلنا النافى للترخص أخص من دلائلهم المرخصة، والخاص مقدم على العام، وعن الوجوه القياسية بأنه يمكنه الوصول إلى استباحة هذه الرخص بالتوبة، وإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه، ثم عارض هذه الوجوه بوجه قوى وهو أن الرخصة اعانة على السفر، فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال، لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعى فى تحصيلها، والجمع بينهما متناقض والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى وأبو حنيفة وأصحابه: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبرى: يأكل منها ما يسد جوعه، وعن مالك: يأكل منها حتى يشبع ويتزود، فان وجد غنى عنها طرحها. والأقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا لأن سبب الرخصة إذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة. كما لو وجد الحلال لم يجز له تناول الميتة لارتفاع الالجاء إلى أكلها لوجود الحلال، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه، فالزائد محرم، ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة على ما قاله العنبرى. لأن الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضرراً بتركه، فكذا ههنا، ويدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتة، فاذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة. فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن

يحرم عليه الاكل بعد ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات، فالاكثرون من العلماء خيروه بين الكل لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار، فوجب أن يكون مخيرا فى الكل، وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول الميتة دون لحم الخنزير، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا، أو من غص بلقمة، فلم يجد ماء يسيغه ووجد الخمر، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة، فان الله تعالى إنما أباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها، فكذلك فى هذه الصورة وهذا هو الاقرب إلى الظاهر، والقياس وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنيفة، وقال الشافعى رضى الله عنه: لايشرب لانه يزيده عطشا وجوعا ويذهب عقله، وأجيب عنه بأن قوله: لايزيده إلاعطشا وجوعا مكابرة وقوله: يزيل العقل فكلامنا فى القليل الذى لا يكون كذلك

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج إلى تناولها للعلاج، امابانفرادها أو بوقوعها فى بعض الادوية المركبة، فأباحه بعضهم للنص والمعنى، أما النص فهو أنه أباح للعرنيين شرب أبوال الابل وألبانها للتداوى، وأما المعنى فمن وجوه: الاول: أن الترياق الذى جعل فيه لحوم الافاعى مستطاب، فوجب أن يحل لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) غاية مافى الباب أن هذا العموم مخصوص، ولكن لا يقدح فى كونه حجة. الثانى: أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة، والشافعى عفا عن دم البراغيث للحاجة، فلم لا يحكمان بالعفو فى هذه الصورة للحاجة. الثالث: أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس. فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام «ان الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم» وأجاب الاولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله. والنزاع ليس إلا فيه

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى التداوى بالخمر. واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى ان انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الرابعة، فان لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسألة الخامسة

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٤»

الحكم الثانى

قوله تعالى ﴿ ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم﴾

اعلم أن فى قوله (ان الذين يكتمون) مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى رؤساء اليهود : كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، ومالك بن الصيف ، وحيي بن أخطب ، وأبى ياسر بن أخطب . كانوا يأخذون من أتباعهم الهدايا ، فلما بعث محمد عليه السلام خافوا انقطاع تلك المنافع ، فكتموا أمر محمد عليه السلام وأمر شرائعه فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أنهم أى شىء كانوا يكتمون ؟ فقيل : كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، ونعته والبشارة به . وهو قول ابن عباس وقتادة والسدى والأصم وأبى مسلم وقال الحسن : كتموا الاحكام وهو قوله تعالى (إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى كيفية الكتمان . فالمروى عن ابن عباس : أنهم كانوا محرفين يحرفون التوراة والانجيل ، وعند المتكلمين هذا ممتنع ، لأنهما كانا كتابين بلغا فى الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما ، بل كانوا يكتمون التأويل ، لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، وكانوا يذكرون لها تأويلات باطلة ، ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد عليه السلام ، فهذا هو المراد من الكتمان ، فيصير المعنى : ان الذين يكتمون معانى ما أنزل الله من الكتاب

أما قوله تعالى ﴿ ويشترون به ثمنا قليلا ﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ الكناية فى «به» يجوز أن تعود الى الكتمان ، والفعل يدل على المصدر ويحتمل أن تكون عائدة الى ما أنزل الله ، ويحتمل أن تكون عائدة الى المكتوم

﴿المسألة الثانية﴾ معنى قوله (ويشترون به ثمناً قليلا) كقوله (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) وقد مر ذلك وبالجلة فكان غرضهم من ذلك الكتمان : أخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما سماه قليلا إما لأنه فى نفسه قليل ، واما لأنه بالاضافة الى ما فيه من الضرر العظيم قليل

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من قال : كان غرضهم من ذلك الكتمان أخذ الاموال من عوامهم وأتباعهم ، وقال آخرون : بل كان غرضهم من ذلك أخذهم الأموال من كبرائهم وأغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب ، وليس فى الظاهر أكثر من اشترائهم بذلك الكتمان الثمن القليل ، وليس فيه بيان من طمعوا فيه وأخذوا منه . فالكلام مجمل وإنما يتوجه الطمع فى ذلك إلى من يجتمع إليه الجهل ، وقلة المعرفة المتمكن من المال والشح على المألوف فى الدين فينزل عليه مايلتمس منه فهذا هو معلوم بالعادة ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد على ذلك من وجوه : أولها : قوله (تعالى أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار) . وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم : ذكر البطن ههنا زيادة بيان لأنه يقال أكل فلان المال إذا بذره وأفسده ، وقال آخرون : بل فيه فائدة ، فقوله (فى بطونهم) أى ملء بطونهم يقال أكل فلان فى بطنه ، وأكل فى بعض بطنه .

﴿المسألة الثانية﴾ قيل : إن أكلهم فى الدنيا وإن كان طيباً فى الحال فعاقبته النار ، فوصف بذلك كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً) عن الحسن ، والربيع وجماعة من أهل العلم ، وذلك لأنه لما أكل مايوجب النار فكأنه أكل النار ، كما روى فى حديث آخر «الشارب من آنية الذهب والفضة إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم» وقوله (إنى أرانى أعصر خمراً) أى عنباً فسماه باسم مايؤول إليه ، وقيل : انهم فى الآخرة يأكلون النار لأكلهم فى الدنيا الحرام . عن الأصم . وثانيها : قوله تعالى (ولا يكلمهم الله) فظاهره : أنه لا يكلمهم أصلا ، لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه مايجرى مجرى العقوبة لهم . وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أنه قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم . وذلك قوله (فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون)

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ «١٧٥»

وقوله (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) فعرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين ، والسؤال لا يكون إلا بكلام . فقالوا : وجب أن يكون المراد من الآية أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام ، وإنما يكلمهم بما يعظم عنده من الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله (اخسؤا فيها ولا تكلمون) الثانى : أنه تعالى لا يكلمهم أصلا ، وأما قوله تعالى (فوربك لنسألنهم أجمعين) فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى ، وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكوراً فى معرض التهديد لأن يوم القيامة هو اليوم الذى يكلم الله تعالى فيه كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور فى أوليائه ، وضده فى أعدائه ، ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار ، فلا جرم كان ذلك من أعظم الوعيد . الثالث ، أن قوله (ولا يكلمهم) استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه ، كما أنهم عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث . وثالثها : قوله (ولا يزكيهم) وفيه وجوه : الأول : لا ينسبهم الى التزكية ولا يثنى عليهم ، الثانى : لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأزكياء . الثالث : لا ينزلهم منازل الأزكياء . ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى الفاعل ، كالسميع بمعنى السامع ، والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول ، كالجريح والقتيل ، بمعنى المجروح والمقتول ، وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر ، والأليم بمعنى المؤلم

واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن علماء الأصول قالوا : العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالاهانة فقوله (ولا يكلمهم الله ولا يزكيهم) إشارة الى الاهانة والاستخفاف . وقوله (ولهم عذاب أليم) إشارة الى المضرة ، وقدم الاهانة على المضرة تنبيها على أن الاهانة أشق وأصعب

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على تحريم الكتمان لكل علم فى باب الدين يجب إظهاره

﴿المسألة الثالثة﴾ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فالآية وان نزلت فى اليهود ، لكنها عامة فى حق كل من كتم شيئاً من باب الدين يجب إظهاره ، فتصلح لان يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والله أعلم

قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق، وعظم فى الوعيد عليه، وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم. واعلم أن الفعل اما أن يعتبر حاله فى الدنيا، أو فى الآخرة، أما فى الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم، وأقبح الأشياء الضلال والجهل، فلما تركوا الهدى والعلم فى الدنيا، ورضوا بالضلال والجهل، فلا شك أنهم فى نهاية الخيانة فى الدنيا، وأما فى الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة، وأخسرها العذاب. فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب، فلا شك أنهم فى نهاية الخسارة فى الآخرة، وإذا كانت صفتهم على ما ذكرناه، كانوا لامحالة أعظم الناس خسارا فى الدنيا وفى الآخرة، وإنما حكم تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة. لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق، وكانوا عالمين بأن فى إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب، وفى إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب، فلما أقدموا على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة

أما قوله ﴿فما أصبرهم على النار﴾ ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى هذه اللفظة قولان: أحدهما: أن «ما» فى هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ معناه: ما الذى أصبرهم، وأى شىء صبرهم على النار حتى تركوا الحق، واتبعوا الباطل؟ وهذا قول عطاء، وابن زيد، وقال ابن الانبارى: وقد يكون أصبر بمعنى صبر، وكثيراً مايكون أفعل بمعنى فعل نحو أكرم وكرم. وأخبر وخبر.

﴿القول الثانى﴾ أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الراضى بموجب الشىء لابد وأن يكون راضيا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على مايوجب النار. ويقتضى عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله تعالى، والصابرين عليه. فلهذا قال تعالى (فما أصبرهم على النار) وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ماأصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب حمل قوله (فما أصبرهم على النار) على حالهم فى الدنيا لأن ذلك وصف لهم فى حال التكليف. وفى حال اشترائهم الضلالة بالهدى. وقال الأصم: المراد أنه إذا قيل لهم (اخسؤا فيها ولاتكلمون) فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص، وهذا ضعيف لوجوه: أحدها: أن الله تعالى وصفهم بذلك فى الحال فصرفه إلى أنهم سيصيرون كذلك خلاف الظاهر. وثانيها: أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة.

﴿المسألة الثانية﴾ فى حقيقة التعجب، وفى الألفاظ الدالة عليه فى اللغة.

وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى التعجب : وهو استعظام الشيء مع خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء فما لم يوجد المعنيان لايحصل التعجب ، هذا هو الأصل . ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول ، ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ (بل عجبت ويسخرون) بضم التاء من عجبت . فانه رأى أن خفاء شيء ما على الله محال . قال النخعى : معنى التعجب فى حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان فى حق العباد لا بد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى ، لا بالمعنى الذى يضاف إلى العباد .

﴿البحث الثانى﴾ اعلم أن للتعجب صيغتين : إحداهما : ما أفعله . كقوله تعالى (فما أصبرهم على النار) والثانى : أفعل به . كقوله (أسمع بهم وأبصر)

﴿أما العبارة الأولى﴾ وهى قولهم : ما أصبره . ففيها مذاهب

﴿القول الأول﴾ وهو اختيار البصريين أن «ما» اسم مبهم يرتفع بالابتداء ، وأحسن فعل وهو خبر المبتدا ، وزيدا مفعول ، وتقديره : شيء حسن زيدا . أى صيره حسنا

واعلم أن هذا القول عند الكوفيين فاسدا ، واحتجوا عليه بوجوه: الأول : أنه يصح أن يقال ما أكرم الله ، وما أعظمه ، وما أعلمه ، وكذا القول فى سائر صفاته ، ويستحيل أن يقال : شيء جعل الله كريما وعظيما وعالما ، لأن صفات الله سبحانه وتعالى واجبة لذاته

فان قيل : هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه ، وإذا أطلقت على الله تعالى كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب

قلنا : إذا قلنا : ما أعظم الله . فكلمة «ما» ههنا ليست بمعنى شيء ، فلا تكون مبتدأ ، ولا يكون أعظم خبراً عنه ، فلا بد من صرفه إلى وجه آخر . وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الآية بهذه الأشياء فى مقام التعجب غير صحيح

﴿الحجة الثانية﴾ أنه لو كان معنى قولنا : ما أحسن زيدا . شيء حسن زيدا ، لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ، ومعلوم أنا إذا قلنا : شيء حسن زيدا فانه لا يبقى فيه معنى التعجب البتة ، بل كان ذلك كالهذيان ، فعلمنا أنه لا يجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيداً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الذى حسن زيدا والشمس والقمر والعالم ، هو الله سبحانه وتعالى ،ولا

يجوز التعبير عنه بما ، وإن جاز ذلك لكن التعبير عنه سبحانه بمن أولى ، فكان ينبغي أنا لو قلنا من أحسن زيدا. أن يبقى معنى التعجب ، ولما لم يبق علمنا فساد ماقالوه

﴿الحجة الرابعة﴾ أن على التفسير الذى قالوه لافرق بين قوله : ما أحسن زيدا وبين قوله : زيد ضرب عمرا فكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك

﴿الحجة الخامسة﴾ أن كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له إما أن يكون له من نفسه أو من غيره فاذاكان المؤثر فى تلك الصفة نفسه أو غيره ، وعلى التقديرين فشيء صيره حسناً .اما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره ، فاذن العلم بأن شيئاً صيره حسناً علم ضرورى ، والعلم بكونه متعجباً منه غير ضرورى ، فاذن لايجوز تفسير قولنا : ما أحسن زيدا . بقولنا شيء حسن زيدا

﴿الحجة السادسة﴾ أنهم قالوا : المبتدأ لايجوز أن يكون نكرة فكيف جعلوا اهنا أشدالأشياء تنكيراً مبتدأ ؟ وقالوا : لايجوز أن يقال : رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن فى الدنيا رجلا كاتباً فلا يكون هذا الكلام مفيدا ، وكذا كل أحد يعلم أن شيئاً ما هو الذى حسن زيداً فأى فائدة فى هـــذا الاخبار ؟

﴿الحجة السابعة﴾ دخول التصغير الذى هو من خاصية الأسماء فى قولك : ما أحسن زيدا ، فان قيل : جواز دخول التصغير إنما كان لأن هذا الفعل قد لزم طريقة واحدة ، فصار مشابها للاسم ، فأخذ خاصيته وهو التصغير

قلنا : لاشك أن للفعل ماهية وللتصغير ماهية،فهاتان الماهيتان : إما أن يكونا متنافيتين ،أو لا يكون متنافيتين فان كانتامتنافيتين استحال اجتماعهمافى كل المواضع ، فحيث اجتمعاهنا علمنا أن هذا ليس بفعل ، وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة تطرق التصغير إلى كل الأفعال ، ولما لم يكن كذلك علمنافساد هذا القسم .

﴿الحجة الثامنة﴾ تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله . فانك تقول فى التعجب : ماأقوم زيداً بتصحيح الواو كما تقول : زيد أقوم من عمرو . ولو كانت فعلا لكانت واوه ألفاً لفتحة ماقبلها ، ألاتراهم يقولون : أقام يقيم .

فان قيل : هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة صارت بمنزلة الاسم . وتمام التقرير أن الاعلال فى الأفعال ماكان لعلة كونها فعلا ولاالتصحيح فى الأسماء لعلة الاسمية ، بل كان الاعلال فى الأفعال لطلب الخفة عند وجوب كثرة التصرف ، وعدم الاعلال فى الأسماء لعدم التصرف ، وهذا الفعل بمنزلة الاسم فى علة التصحيح والامتناع من الاعلال

قلنا : لما كان الاعلال فى الأفعال لطلب الخفة ، فكان ينبغى أن يجعل خفيفاً ثم يترك على خفته فان هذا أقرب إلى العقل .

﴿الحجة التاسعة﴾ أن قولك : أحسن لو كان فعلا . وقولك : زيداً مفعولا لجاز الفصل بينهما بالظرف ، فيقال : ماأحسن عندك زيداً ، وماأجمل اليوم عبدالله ، والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز ، فبطل ماذهبتم إليه .

﴿الحجة العاشرة﴾ أن الأمر لو كان على ماذكرتم لكان ينبغى أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجرداً كان أو مزيداً ، ثلاثياً كان أو رباعيا ، وحيث لم يجز إلا من الثلاثى المجرد دل على فساد هذا القول ، واحتج البصريون على أن أحسن فى قولنا : ما أحسن زيداً فعل بوجوه : أولها : بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى قيام الدليل الصارف عنه . وثانيها : أن أحسن مفتوح الآخر ، ولو كان اسما لوجب أن يرتفع إذا كان خبرا لمبتدإ . وثالثها : الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به ، وهو قولك : ماأحسنه .

والجواب عن الأول : أن أحسن كما أنه قد يكون فعلا ، فهو أيضاً قد يكون اسما ، حين ما يكون كلمة تفضيل ، وأيضا فقد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون فعلا وأنتم ما طلبتمونا إلا بالدلالة

والجواب عن الثانى : أنا سنذكر العلة فى لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة

والجواب عن الثالث : أنه منتقض بقولك : لعلى وليتى والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية ، فاذا تركتم ذلك الدليل القوى ، فبأن تتركوا هذا الضعيف أولى ، فهذا جملة الكلام فى هذا القول

﴿القول الثانى﴾ وهو اختيار الأخفش . قال : القياس أن يجعل المذكور بعد كلمة «ما» وهو قولك : أحسن صلة لما ، ويكون خبر «ما» مضمراً . وهذا أيضا ضعيف لأ كثر الوجوه المذكورة منها أنك لو قلت : الذى أحسن زيداً ليس هو بكلام منتظم ، وقولك : ما أحسن زيداً كلام منتظم وكذا القول فى بقية الوجوه

﴿القول الثالث﴾ وهو اختيار الفراء : أن كلمة «ما» للاستفهام وأفعل اسم ، وهو للتفضيل ، كقولك : زيد أحسن من عمرو . ومعناه أى شىء أحسن من زيد فهو استفهام تحته انكار أنه وجد شىء أحسن منه . كما يقول من أخبر عن علم انسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر : ومن أعلم من فلان ؟ اظهاراً منه بأن مايدعيه منازعه على خلاف الحق ، وأن لايمكنه إقامة الدليل عليه ويظهر

ذٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِى الْكِتَابِ لَفِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ «١٧٦»

عجزه فى ذلك عند مطالبتى اياه بالدليل ، ثم قولك أحسن وإن كان ينبغى أن يكون مرفوعا كما فى قولك : ما أحسن زيد إذا استفهمت عن أحسن عضو من أعضائه ، الا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا ، فان هناك معنى قولك : ما أحسن زيد أى عضو من زيد أحسن، وفى هـذا معناه أى شىء من الموجودات فى العالم أحسن من زيد ، وبينهما فرق كما ترى ، واختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعانى والنصب قولنا زيداً أيضا للفرق ، لأنه هناك خفض لأنه أضيف أحسن إليه ، ونصب هنا للفرق ، وأيضا ففى كل تفضيل معنى الفعل ، وفى كل مافضل عليه غيره معنى المفعول ، فان معنى قولك : زيد أعلم من عمرو . أن زيدا جاوز عمرا فى العلم ،فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق

﴿القول الرابع﴾ وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال ان «ما» للاستفهام وأحسن فعل كما يقوله البصريون . معناه : أى شىء حسن زيدا ، كأنك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ، ثم تقول : ان عقلى لايحيط بكنه كماله ، فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله، فهذا جملة ماقيل فى هذا الباب

وأما تحقيق الكلام فى أفعل به فسنذكره إن شاء الله فى قوله (أسمع بهم وأبصر)

قوله تعالى ﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد﴾ اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن قوله (ذلك) إشارة إلى ماذا ؟ فذكروا وجهين .

الأول : أنه إشارة إلى ماتقدم من الوعيد ، لأنه تعالى لما حكم على الذين يكتمون البينات بالوعيد الشديد ، بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله نزل الكتاب بالحق فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه ، فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ، ثم قد تقدم فى وعيدهم أمور : أحدها : أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة . وثانيها : اشتروا الضلالة بالهدى . وثالثها : أن لهم عذاباً أليما . ورابعها : أن الله لايزكيهم . وخامسها : أن الله لايكلمهم فقوله (ذلك) يصلح أن يكون إشارة

إلى كل واحد من هذه الأشياء ، وأن يكون إشارة إلى مجموعها .

الثانى : أن (ذلك) إشارة إلى ما يفعلونه من جراءتهم على الله فى مخالفتهم أمر الله ، وكتمانهم ماأنزل الله تعالى ، فبين تعالى أن ذلك إنما هو من أجل أن الله نزل الكتاب بالحق ، وقد نزل فيه أن هؤلاء الرؤساء من أهل الكتاب لايؤمنون ولا ينقادون ، ولا يكون منهم إلا الاصرار على الكفر ، كما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون) .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ذلك) يحتمل أن يكون فى محل الرفع ، أو فى محل النصب ، أما فى محل الرفع بأن يكون مبتدأ ، ولامحالة له خبر ، وفى ذلك الخبر وجهان : الأول : التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق ، فبين فيه وعيد من فعل هذه الأشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لامحالة . الثانى : التقدير : ذلك العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب وكفروا به ، فيكون الباء فى محل الرفع بالخبرية ، وأما فى محل النصب فلأن التقدير : فعلنا ذلك بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه .

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من الكتاب يحتمل أن يكون هو التوراة والانجيل المشتملين على بعث محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن يكون هو القرآن ، فان كان الأول كان المعنى : وإن الذين اختلفوا فى تأويله وتحريفه، لفى شقاق بعيد . وإن كان الثانى كان المعنى وان الذين اختلفوا فى كونه حقا منزلا من عند الله لفى شقاق بعيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بالحق) أى بالصدق ، وقيل ببيان الحق

وقوله تعالى ﴿وإن الذين اختلفوا فيه﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ ان الذين اختلفوا قيل : هم الكفار أجمع اختلفوا فى القرآن ، والأقرب حمله على التوراة والانجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فيهما ، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تأويله ، فاذا أورد تعالى ما يجرى مجرى العلة فى إنزال العقوبة بهم فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذى هو الأصل عندهم دون القرآن الذى إذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم ، أما قوله (بالحق) فقيل : بالصدق . وقيل : ببيان الحق . وأماقوله (وان الذين اختلفوا فى الكتاب) فاعلم أنا وان قلنا : المراد من الكتاب هو القرآن . كان اختلافهم فيه أن بعضهم قال : انه كهانة . وآخرون قالوا : انه سحر . وثالث قال : رجز . ورابع قال : انه أساطير الأولين . وخامس قال : انه كلام منقول مختلق . وان قلنا : المراد من الكتاب التوراة والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها : أحدها : أنهم مختلفون فى دلالة التوراة على نبوة المسيح ، فاليهود

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

قالوا : انها دالة على القدح فى عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته . وثانيها : أن القوم اختلفوا فى تأويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تأويلا آخر فاسدا لأن الشيء إذا لم يكن حقا واجب القبول بل كان متكلفا كان كل أحد يذكر شيئاً آخر على خلاف قول صاحبه ، فكان هذا هو الاختلاف . وثالثها : ما ذكره أبو مسلم فقال : قوله (اختلفوا) من باب افتعل الذى يكون مكان فعل . كما يقال : كسب واكتسب ، وعمل واعتمل ، وكتب واكتتب ، وفعل وافتعل . ويكون معنى قوله (الذين اختلفوا فى الكتاب) الذين خلفوا فيه أى توارثوه وصاروا خلفاء فيه كقوله (فخلف من بعدهم خلف) وقوله (ان فى اختلاف الليل والنهار) أى كل واحد يأتى خلف الآخر ، وقوله (وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر) أى كل واحد منهما يخلف الآخر ، وفى الآية تأويل ثالث . وهو أن يكون المراد بالكتاب جنس ما أنزل الله . والمراد بالذين اختلفوا فى الكتاب الذين اختلف قولهم فى الكتاب ، فقبلوا بعض كتب الله وردوا البعض . وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهو التوراة والانجيل وردوا الباقى وهو القرآن

أما قوله ﴿لفى شقاق بعيد﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن هؤلاء الذين يختلفون فى كيفية تحريف التوراة والانجيل لاجل عداوتك هم فيما بينهم فى شقاق بعيد ومنازعة شديدة ، فلا ينبغى أن تلتفت إلى اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة . وثانيها : كانه تعالى يقول لمحمد : هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم ، فانهم كالمتفقين على عداوتك ، وغاية المشاقة لك ، فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد . وثالثها : أن هؤلاء الذين اتفقوا على أصل التحريف . واختلفوا فى كيفية التحريف . فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه . واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم ، فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله أعلم

الحكم الثالث

قوله تعالى ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن

بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِى الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِى الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ «١٧٧»

السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾

اعلم أن فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف العلماء فى أن هـذا الخطاب عام أو خاص ، فقال بعضهم : أراد بقوله (ليس البر أهل الكتاب) لما شددوا فى الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى : ليس البر هذه الطريقة ولكن البر من آمن بالله . وقال بعضهم : بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا أنهم قد نالوا البغية بالتوجه إلى الكعبة من حيث كانوا يحبون ذلك ، فخوطبوا بهذا الكلام . وقال بعضهم : بل هو خطاب للكل ، لأن عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة ، وحصل منهم التشدد فى تلك القبلة ، حتى ظنوا أنه الغرض الاكبر فى الدين فبعثهم الله تعالى بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات ، وبين أن البر ليس بأن تولوا وجوهكم شرقا وغربا . وانما البر كيت وكيت ، وهذا أشبه بالظاهر إذ لا تخصيص فيه . فكأنه تعالى قال: ليس البر المطلوب هو أمر القبلة . بل البر المطلوب هذه الخصال التى عدها

﴿المسألة الثانية﴾ الاكثرون على أن «ليس» فعل ومنهم من أنكره ، وزعم أنه حرف حجة من قال : انه فعل اتصال الضمائر بها التى لا تتصل إلا بالأفعال كقولك: لستُ ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين ، وهذه الحجة منقوضة بقوله : اننى وليتنى ولعل ، وحجة المنكرين أمور · أولها : أنها لو كانت فعلا لكانت ماضيا ، ولا يجوز أن تكون فعلا ماضياً ، فلا يجوز أن تكون فعلا . بيان الملازمة أن كل من قال : انه فعل . قال : انه فعل ماض . وبيان أنه لا يجوز أن يكون فعلا ماضيا إتفاق الجمهور على أنه لنفى الحال ، ولو كان ماضياً لكان لنفى الماضى لا لنفى الحال . وثانيها : أنه

يدخل على الفعل فتقول : ليس يخرج زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا ، وقول من قال : ان «ليس» داخل على ضمير القصة والشأن ، وهذه الجملة تفسير لذلك الضمير . ضعيف ، فانه لو جاز ذلك جاز مثله فى «ما» وثالثها : أن الحرف ما يظهر معناه فى غيره ، وهذه الكلمة كذلك ، فانك لو قلت : ليس زيد لم يتم الكلام ، بل لابد وأن تقول ليس زيد قائما . ورابعها : أن «ليس» لو كان فعلا لكان «ما» فعلا ، وهذا باطل . فذاك باطل بيان الملازمة أن «ليس» لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول معنى السلب مقرونا بزمان مخصوص وهو الحال ، وهذا المعنى قائم فى «ما» فوجب أن يكون «ما» فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول فى ذلك ، أو نذكر هذا المعنى بعبارة أخرى . فنقول : «ليس» كلمة جامدة وضعت لنفى الحال فأشبهت «ما» فى نفى الفعلية . وخامسها : انك تصل «ما» بالأفعال الماضية فتقول : ما أحسن زيد . ولا يجوز أن تصل «ما» بليس فلا تقول : ما ليس زيد يذكرك . وسادسها : أنه على غير أوزان الفعل ، لأن فعل غير موجود فى أبنية الفعل ، فكان فى القول بأنه فعل إثبات ماليس من أوزان الفعل

فان قيل : أصله ليس مثل صيد البعير إلا أنهم خففوه وألزموه التخفيف لأنه لا يتصرف للزومه حالة واحدة ، وإنما تختلف أبنية الأفعال لاختلاف الأوقات التى تدل عليها ، وجعلوا البناء الذى خصوه به ماضيا ، لأنه أخف الأبنية

قلنا : هذا كله خلاف الأصل ، فالأصل عدمه ولأن الأصل فى الفعل التصرف ، فلما منعوه التصرف كان من الواجب أن يبقوه على بنائه الأصلى لئلا يتوالى عليه النقصانات ، فأما أن يجعل منع التصرف الذى هو خلاف الأصل علة لتغير البناء الذى هو أيضاً خلاف الأصل فذاك فاسد جدا . وسابعها : ذكر القتيبي أنها كلمة مركبة من الحروف النافى الذى هو «لا» و «أيس» أى موجود قال ولذلك يقولون: أخرجه من الليسية الى الايسية أى من العدم الى الوجود . وأيسته أى وجدته وهذا نص فى الباب قال : وذكر الخليل أن «ليس» كلمة جحود معناها : لا أيس . فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجرى فى الكلام والدليل عليه قول العرب : ائتنى به من حيث أيس وليس . ومعناه : من حيث هو ولاهو . وثامنها : الاستقراء دل على أن الفعل إنما يوضع لاثبات المصدر . وهذا إنما يفيد السلب أولا فلا يكون فعلا فان قيل : ينتقض قولكم بقوله: نفى زيداً وأعدمه

قلنا : قولك نفى زيداً مشتق من النفى ، فقولك نفى دل على حصول معنى النفى ، فكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقق مصدرها ، فلم يكن السؤال وارداً . وأما القائلون بأن «ليس» فعل . فقد تكلفوا فى الجواب عن الكلام الأول بأن «ليس» قد يجىء لنفى الماضى كقولهم : جاءنى القوم

ليس زيداً . وعن الثانى : أنه منقوض بقولهم : أخذ يفعل كذا . وعن الثالث : أنه منقوض بسائر الأفعال الناقصة . وعن الرابع : أن المشابهة من بعض الوجوه لاتقتضى المماثلة . وعن الخامس : أن ذلك إنما امتنع من قبل أن «ما» للحال « وليس» للماضى . فلا يمكن الجمع بينهما . وعن السادس : أن تغير البناء وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير إليه ضرورة العمل بماذكرنا من الدليل : وعن السابع : أن الليسية اسم فلم قلتم أن ليس اسم ، وأما قوله : من حيث أيس وليس فلم قلتم أن المضاف إليه يجب كونه اسما ، وأما نص الكتب فممنوع منه بالدليل . وعن الثامن : أن « ليس» مشتق من الليسية فهى دالة على تقرير معنى الليسية ، فهذا ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة وإن كانت هذه الجوابات مختلفة ،

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم (ليس البر) بنصب الراء ، والباقون بالرفع ، قال الواحدى : وكلا القراءتين حسن لأن اسم «ليس» وخبرها اجتمعا فى التعريف فاستويا فى كون كل واحد منهما اسما ، والآخر خبرا ،وحجة من رفع (البر) أن اسم «ليس» مشبه بالفاعل. وخبرها بالمفعول ، والفاعل بأن يلى الفعل أولى من المفعول ، ومن نصب (البر) ذهب إلى أن بعض النحويين قال «ان» مع صلتها أولى أن تكون اسم «ليس» لشبهها بالمضمر فى أنها لاتوصف كما لا يوصف المضمر ، فكان ههنا اجتمع مضمر ومظهر . والأولى إذا اجتمعا أن يكون المضمر الاسم من حيث كان أذهب فى الاختصاص من المظهر ، وعلى هذا قرىء فى التنزيل قوله (فكان عاقبتهما أنهما فى النار) وقوله (وما كان جواب قومه إلا أن قالوا ، وماكان حجتهم إلا أن قالوا) والاختيار رفع البر لأنه روى عن ابن مسعود أنه قرأ (ليس البر بأن) والباء تدخل فى خبر ليس

﴿المسألة الرابعة﴾ البر اسم جامع للطاعات ، وأعمال الخير المقربة الى الله تعالى ، ومن هذا بر الوالدين ، قال تعالى (إن الأبرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم) فجعل البر ضد الفجور ، وقال (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) فجعل البر ضد الاثم ، فدل على أنه اسم عام لجميع مايؤجر عليه الانسان ، وأصله من الاتساع ومنه البر الذى هو خلاف البحر لاتساعه

﴿المسألة الخامسة﴾ قال القفال : قد قيل فى نزول هذه الآية أقوال ، والذى عندنا أنه أشار إلى السفهاء الذين طعنوا فى المسلمين وقالوا : ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها مع أن اليهود كانوا يستقبلون المغرب ، والنصارى كانوا يستقبلون المشرق ، فقال الله تعالى : ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب ، بل البر لايحصل إلا عند مجموع أمور . أحدها : الايمان بالله وأهل الكتاب أخلوا بذلك ، أما اليهود فلقولهم : بالتجسيم ولقولهم : بأن عزيراً ابن الله ، وأما

النصارى فلقولهم : المسيح ابن الله ، ولأن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل . على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله (قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء) وثانيها : الايمان باليوم الآخر ، واليهود أخلوا بهذا الايمان ، حيث قالوا (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقالوا(لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) والنصارى أنكروا المعاد الجسمانى ، وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها : الايمان بالملائكة ، واليهود أخلوا بذلك ، حيث أظهروا عداوة جبريل عليه السلام . ورابعها : الايمان بكتب الله ، واليهود والنصارى قد أخلوا بذلك ، لأن مع قيام الدلالة على أن القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه قال تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) . وخامسها : الايمان بالنبيين ، واليهود أخلوا بذلك حيث قتلوا الأنبياء ، على ما قال تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) وحيث طعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وسادسها : بذل الأموال على وفق أمر الله سبحانه واليهود أخلوا بذلك لأنهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل ، كما قال (واشتروا به ثمناً قليلا) وسابعها : إقامة الصلوات والزكوات ، واليهود كانوا يمنعون الناس منها . وثامنها : الوفاء بالعهد ، واليهود نقضوا العهد حيث قال (أوفوا بعهدى أوف بعهدكم) . وههنا سؤال : وهو أنه تعالى ، نفى أن يكون التوجه إلى القبلة براً ثم حكم بأن البر مجموع أمور أحدها الصلاة ولا بد فيها من الاستقبال ، فيلزم التناقض ولأجل هذا السؤال ، اختلف المفسرون على أقوال . الأول : أن قوله (ليس البر) نفى لكمال البر ، وليس نفياً لأصله ، كأنه قال ليس البر كله هو هذا ، فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة ، واستقبال القبلة واحد منها ، فلا يكون ذلك تمام البر . الثانى : أن يكون هذا نفياً لأصل كونه برا ، لأن استقبالهم للمشرق والمغرب ، كان خطأ فى وقت النفى ، حين مانسخ الله تعالى ذلك ، بل كان ذلك إثما وفجورا لأنه عمل بمنسوخ قد نهى الله عنه ، وما يكون كذلك فانه لايعد فى البر. الثالث : أن استقبال القبلة لايكون براً إذا لم يقارنه معرفة الله ، وإنما يكون برا إذا أتى به مع الايمان ، وسائر الشرائط ، كما أن السجدة لاتكون من أفعال البر ، إلا إذا أتى بها مع الايمان بالله ورسوله ، فأما إذا أتى بها بدون هذا الشرط ، فانها لاتكون من أفعال البر ، روى أنه لما حولت القبلة ، كثر الخوض فى نسخها ، وصار كأنه لايراعى بطاعة الله إلا الاستقبال ، فانزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ماهذا الخوض الشديد فى أمر القبلة ، مع الاعراض عن كل أركان الدين

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ولكن البر من آمن بالله) فيه حذف وفى كيفيته وجوه : أحدها : ولكن البر بر من آمن بالله ، فحذف المضاف وهو كثير فى الكلام كقوله (وأشربوا فى قلوبهم

العجل) أى حب العجل ، ويقولون:الجود حاتم ، والشعر زهير ، والشجاعة عنترة ، وهذا اختيار الفراء، والزجاج ، وقطرب . قال أبو على : ومثل هذه الآية قوله (أجعلتم سقاية الحاج) ثم قال (كمن آمن) وتقديره ، أجعلتم أهل سقاية الحاج كمن آمن . أو أجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن ليقع التمثيل بين مصدرين أو بين فاعلين ، إذ لا يقع التمثيل بين مصدروفاعل، وثانيها : قال أبو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله (والعاقبة للتقوى) أى للمتقين ومنه قوله (ان أصبح ماؤكم غورا) أى غائرا ، وقالت الخنساء :

فانما هى إقبال وإدبار

أى مقبلة ومدبرة معاً . وثالثها : أن معناه ولكن ذا البر ، فحذف كقولهم هم درجات عند الله أى ذووا درجات عن الزجاج . ورابعها : التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل

واعلم أن الوجه الأول أقرب إلى مقصود الكلام فيكون معناه : ولكن البر الذى هو كل البر الذى يؤدى الى الثواب العظيم ، بر من آمن بالله ، وعن المبرد : لو كنت ممن يقرأ القرآن بقراءته ، لقرأت ولكن البر بفتح الباء . وقرأ نافع وابن عامر (ولكن) مخففة (البر) بالرفع ، والباقون (لكن) مشددة (البر) بالنصب

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أن الله تعالى اعتبر فى تحقق ماهية البر أمورا : الأول : الايمان بأمور خمسة : أولها : الايمان بالله ، ولن يحصل العلم بالله إلا عند العلم بذاته المخصوصة ، والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ، ولن يحصل العلم بهذه الأمور ، إلا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم ، بالأصول التى عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل فى العلم ، بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه ، وكونه عالما بكل المعلومات، قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ، ويدخل فى العلم بما يستحيل عليه العلم ، بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية . ويدخل فى العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل . وثانيها : الايمان باليوم الآخر ، وهذا الايمان مفرع على الأول ، لأنا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا أن نعلم صحة الحشر والنشر . وثالثها : الايمان بالملائكة . ورابعها : الايمان بالكتب . وخامسها : الايمان بالرسل وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ انه لا طريق لنا إلى العلم بوجود الملائكة ، ولا إلى العلم بصدق الكتب ،

إلا بواسطة صدق الرسل ، فاذا كان قول الرسل كالأصل فى معرفة الملائكة والكتب . فلم قدم الملائكة والكتب فى الذكر على الرسل

الجواب : أن الأمر وإن كان كما ذكرتموه فى عقولنا وأفكارنا ، الا أن ترتيب الوجود على العكس من ذلك ، لأن الملك يوجد أولا ، ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب، ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول . فالمراعى فى هذه الآية ترتيب الوجود الخارجى ، لا ترتيب الاعتبار الذهنى

﴿السؤال الثانى﴾ لم خص الايمان بهذه الأمور الخمسة

الجواب : لأنه دخل تحتها كل مايلزم أن يصدق به ، فقد دخل تحت الايمان بالله : معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ، ودخل تحت اليوم الآخر: المعرفة بما يلزم من أحكام الثواب والعقاب والمعاد ، إلى سائر مايتصل بذلك ، ودخل تحت الملائكة مايتصل بأدائهم الرسالة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ليؤديها الينا إلى غير ذلك مما يجب أن يعلم من أحوال الملائكة ، ودخل تحت الكتاب القرآن ، وجميع ما أنزل الله على أنبيائه ، ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم ، وصحة شرائعهم ، فثبت أنه لم يبق شىء مما يجب الايمان به إلا دخل تحت هذه الآية . وتقرير آخر: وهو أن للمكلف مبدأ ووسطاً ونهاية ، ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات ، وهو المراد بالايمان بالله واليوم الآخر . وأما معرفة مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة وهى لاتتم إلا بأمور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحى ونفس ذلك الوحى وهو الكتاب والموحى اليه وهى الرسول

﴿السؤال الثالث﴾ لم قدم هذا الايمان على أفعال الجوارح ، وهو إيتاء المال والصلاة . والزكاة

الجواب : للتنبيه على أن أعمال القلوب أشرف عند الله من أعمال الجوارح ، الأمر الثانى :من الأمور المعتبرة فى تحقق مسمى البر قوله (وآتى المال على حبه) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن الضمير فى قوله (على حبه) إلى ماذا يرجع ؟ وذكروا فيه وجوها : الأول : وهو قول الأكثرين أنه راجع إلى المال ، والتقدير: وآتى المال على حب المال ، قال ابن عباس وابن مسعود ، وهو أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح ، تأمل الغنى ، وتخشى الفقر ، ولاتمهل حتى إذا بلغت الحلقوم . قلت : لفلان كذا ولفلان كذا . وهذا التأويل يدل على أن الصدقة حال الصحة أفضل منها عند القرب من الموت . والعقل يدل على ذلك أيضاً من وجوه أحدها : أن عند الصحة يحصل ظن الحاجة إلى المال وعند ظن قرب الموت يحصل ظن الاستغناء

عن المال ، وبذل الشيء عند الاحتياج اليه أدل على الطاعة من بذله عند الاستغناء عنه على ما قال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وثانيها : أن اعطاءه حال الصحة أدل على كونه متيقناً بالوعد والوعيد ، من إعطائه حال المرض والموت . وثالثها : أن اعطاءه حال الصحة أشق . فيكون أكثر ثواباً قياساً على مايبذله الفقير من جهد المقل ، فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغنى ورابعها : أن من كان ماله على شرف الزوال ، فوهبه من أحد ، مع العلم بأنه لو لم يهبه منه لضاع ، فان هذه الهبة لاتكون مساوية لما إذا لم يكن خائفا من ضياع المال ، ثم انه وهبه منه طائعاً ، وراغبا ، فكذا ههنا : وخامسها : أنه متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مماتحبون)وقوله (ويطعمون الطعام على حبه) أى على حب الطعام ، وعن أبى الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قال «مثل الذى تصدق عند الموت مثل الذى يهدى بعد ما شبع»

﴿القول الثانى﴾ أن الضمير يرجع إلى الايتاء ، كأنه قيل: يعطى ويحب الاعطاء رغبة فى ثواب الله . الثالث : أن الضمير عائد على اسم الله تعالى ، يعنى يعطون المال على حب الله أى على طلب مرضاته

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد من هذا الايتاء ، فقال قوم : إنها الزكاة ، وهذا ضعيف وذلك لأنه تعالى عطف الزكاة عليه بقوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) ومن حق المعطوف والمعطوف عليه أن يتغايرا ، فثبت أن المراد به غير الزكاة ، ثم انه لايخلو إما أن يكون من التطوعات أو من الواجبات ، لاجائز أن يكون من التطوعات لأنه تعالى قال فى آخر الآية (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقف التقوى عليه ، ولو كان ذلك ندباً لما وقف التقوى عليه ، فثبت أن هذا الايتاء ، وإن كان غير الزكاة إلا أنه من الواجبات ، ثم فيه قولان : الأول : أنه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر ، ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول . أما النص : فقوله عليه الصلاة والسلام «لايؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاو إلى جنبه» وروى عن فاطمة بنت قيس : إن فى المال حقاً سوى الزكاة . ثم تلت (وآتى المال على حبه) وحكى عن الشعبي أنه سئل عمن له مال فأدى زكاته فهل عليه شيء سواه؟ فقال : نعم يصل القرابة ، ويعطى السائل ، ثم تلا هذه الآية . وأما العقل فانه لاخلاف أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة ، وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ، ولو امتنعوا من الاعطاء جاز الأخذ منهم قهراً ، فهذا يدل على أن هذا الايتاء واجب . واحتج من طعن في هذا القول بما روى عن علي رضى الله عنه أنه قال : إن

الزكاة نسخت كل حق .

والجواب من وجوه : الأول : أنه معارض بماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال «فى المال حقوق سوى الزكاة» وقول الرسول أولى من قول على . الثانى : أجمعت الأمة على أنه إذا حضر المضطر فانه يجب أن يدفع إليه مايدفع الضرورة ، وإن كان قد أدى الزكاة بالكمال . الثالث : المراد أن الزكاة نسخت الحقوق المقدرة ، أماالذى لا يكون مقدراً فانه غير منسوخ بدليل أنه يلزم التصدق عند الضرورة ، ويلزم النفقة على الأقارب ، وعلى المملوك ، وذلك غير مقدر . فان قيل : هب أنه صح هذا التأويل لكن ماالحكمة فى هذا الترتيب؟ قلنا فيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم الأولى فالأولى لأن الفقير إذا كان قريباً فهو أولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون ذلك جامعاً بين الصلة والصدقة ، ولأن القرابة من أوكد الوجوه فى صرف المال اليه ، ولذلك يستحق به الارث ويحجر بسببه على المالك فى الوصية ، حتى لا يتمكن من الوصية إلا فى الثلث ، ولذلك كانت الوصية للأقارب من الواجبات على ماقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت) الآية ، وإن كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة إلا عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذا القربى ، ثم أتبعه تعالى باليتامى ، لأن الصغير الفقير الذى لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه . ثم أتبعهم تعالى بذكر المساكين لأن الحاجة قد تشتد بهم . ثم ذكر ابن السبيل إذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته إلى أهله . ثم ذكر السائلين وفى الرقاب ، لأن حاجتهم دون حاجة من تقدم ذكره . وثانيها . أن معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف ، فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لأن علمه بشدة حاجة من يقرب اليه أقرب ، ثم بحاجة الايتام ، ثم بحاجة المساكين ، ثم على هذا النسق . وثالثها : أن ذا القربى مسكين ، وله صفة زائدة تخصه لأن شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذى قلبه ، ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير . فلذلك بدأ الله تعالى بذى القربى ، ثم باليتامى ، وأخر المساكين ، لأن الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب أشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما . فأما ابن السبيل فقد يكون غنياً ، وقد تشتد حاجته فى الوقت . والسائل قد يكون غنياً ويظهر شدة الحاجة وأخر المكاتب لأن إزالة الرق ليست فى محل الحاجة الشديدة .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بايتاء المال ماروى أنه عليه الصلاة والسلام عند ذكره للابل قال : إن فيها حقاً ، هو إطراق فحلها ، وإعارة ذلولها : وهذا بعيد لأن الحاجة إلى إطراق الفحل أمر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب .

﴿القول الثالث﴾ أن إيتاء المال إلى هؤلاء كان واجباً ، ثم انه صار منسوخا بالزكاة ، وهذا أيضا ضعيف لأنه تعالى جمع فى هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكاة .

﴿المسألة الثالثة﴾ أما ذوو القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور فى آية النفل والغنيمة ، والاكثرون من المفسرين على ذوى القربى للمعطين ، وهو الصحيح لأنهم به أخص ، ونظيره قوله تعالى (ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى)

واعلم أن ذوى القربى هم الذين يقربون منه بولادة الأبوين أو بولادة الجدين ، فلا وجه لقصر ذلك على ذوى الرحم المحرم على ماحكى عن قوم لأن المحرمية حكم شرعى ، أما القرابة فهى لفظة لغوية موضوعة للقرابة فى النسب ، وإن كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت فى القرب والبعد ، أما اليتامى فى الناس من حمله على ذوى اليتامى ، قال : لأنه لايحسن من المتصدق أن يدفع المال إلى اليتيم الذى لايميز ولا يعرف وجوه منافعه ، فانه متى فعل ذلك يكون مخطئاً ، بل إذا كان اليتيم مراهقاً عارفا بمواقع حظه ، وتكون الصدقة من باب مايؤكل ويلبس ، ولايخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها إليه ، هذا كله على قول من قال : اليتيم هو الذى لاأب له مع الصغر ، وعند أصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ ، والحجة فيه قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) ومعلوم أنهم لايؤتون المال إلا إذا بلغوا ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى : يتيم أبى طالب . بعد بلوغه . فعلى هذا إن كان اليتيم بالغاً دفع المال اليه ، وإلا فيدفع إلى وليه ، وأما المساكين ففيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة ، والذى نقوله هنا : ان المساكين أهل الحاجة ، ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ، ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله (والسائلين) وإنما فرق تعالى بينهما من حيث يظهر على المسكين المسكنة مما يظهر من حاله ، وليس كذلك السائل لأنه بمسألته يعرف فقره وحاجته ، وأما ابن السبيل فروى عن مجاهد أنه المسافر ، وعن قتادة أنه الضيف ، لأنه إنما وصل إليك من السبيل ، والأول أشبه لأن السبيل اسم للطريق . وجعل المسافر ابناً له للزومه إياه . كما يقال لطير الماء : ابن الماء ويقال للرجل الذى أتت عليه السنون : ابن الأيام . وللشجعان : بنو الحرب . وللناس : بنو الزمان . قال ذو الرمة :

وردت عشاء والثريا كأنها   على قمة الرأس ابن ماء محلق

وأما قوله ﴿والسائلين﴾ فعنى به الطالبين ، ومن جعل الآية فى غير الزكاة أدخل فى هذه الآية المسلم والكافر ، روى الحسن بن على رضى الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال « للسائل حق ولو جاء على فرس» وقال تعالى (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)

أما قوله ﴿وفى الرقاب﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ (الرقاب) جمع الرقبة وهى مؤخر أصل العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ، ولهذا المعنى يقال : أعتق الله رقبته ولا يقال أعتق الله عنقه . لأنه لما سميت رقبة كأنها تراقب العذاب . ومن هذا يقال للتى لا يعيش ولدها : رقوب . لأجل مراعاتها موت ولدها .

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية ، ويؤتى المال فى عتق الرقاب . قال القفال : واختلف الناس فى الرقاب المذكورين فى آية الصدقات . فقال قائلون : انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ، ومن يكون مكاتبها فيعينه على أداء كتابته . فهؤلاء أجازوا شراء الرقاب من الزكاة المفروضة ، وقال قائلون : لا يجوز صرف الزكاة إلا فى إعانة المكاتبين . فمن تأول هـذه الآية على الزكاة المفروضة ، فحينئذ يبقى فيه ذلك الاختلاف ، ومن حمل هذه الآية على غير الزكاة أجاز الأمرين فيها قطعاً ، ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الأسارى .

واعلم أن تمام الكلام فى تفسير هذه الأصناف سيأتى إن شاء الله تعالى فى سورة التوبة فى تفسير آية الصدقات .

﴿الأمر الثالث﴾ من الأمور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله (وأقام الصلاة وآتى الزكاة) وذلك قد تقدم ذكره .

﴿الأمر الرابع﴾ قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى رفع والموفون قولان : أحدهما : أنه عطف على محل «من آمن» تقديره لكن البر المؤمنون والموفون . عن الفراء والأخفش . الثانى : رفع على المدح على أن يكون خبر مبتدإ محذوف تقديره : وهم الموفون .

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بهذا العهد قولان : الأول : أن يكون المراد ما أخذه الله من العهود على عباده بقولهم ، وعلى ألسنة رسله إليهم بالقيام بحدوده ، والعمل بطاعته ، فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالأنبياء والكتب ، وقد أخبر الله تعالى عن أهل الكتاب أنهم نقضوا العهود والمواثيق وأمرهم بالوفاء بها ، فقال (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان المعنى فى هذه الآية أن البر هو ما ذكر من الأعمال مع الوفاء بعهد الله ، لا كما نقض أهل الكتاب ميثاق الله ، وما أوفوا بعهوده فجحدوا أنبياءه ، وقتلوهم وكذبوا بكتابه ، واعترض القاضى على هذا القول وقال : إن قوله تعالى (والموفون بعهدهم) صريح فى إضافة هذا العهد إليهم ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله (إذا عاهدوا) فلا وجه لحمله على ما سيكون لزومه ابتداء من قبله تعالى .

والجواب عنه : أنه تعالى وإن ألزمهم هذه الأشياء لكنهم من عند أنفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه ، فصح من هذا الوجه إضافة العهد اليهم .

﴿القول الثانى﴾ أن يحمل ذلك على الأمور التى يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه ، واعلم أن هذا العهد اما أن يكون بين العبد وبين الله ، أو بينه وبين رسول الله ، أو بينه وبين سائر الناس أما الذى بينه وبين الله فهو مايلزمه بالنذور والايمان ، وأما الذى بينه وبين رسول الله فهو الذى عاهد الرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمظاهرة والمجاهدة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه ، وأما الذى بينه وبين سائر الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل مايلزمه فى عقود المعاوضات من التسليم والتسلم ، وكذ الشرائط التى يلتزمها فى السلم والرهن ، وقد يكون ذلك من المندوبات مثل الوفاء بالمواعيد فى بذل المال والاخلاص فى المناصرة . فقوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا) يتناول كل هذه الأقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض ، وهذا الذى قلناه هو الذى عبر عنه المفسرون فقالوا : هم الذين إذا واعدوا أنجزوا وإذا حلفوا ونذروا وفوا ، وإذا قالوا صدقوا ، وإذا ائتمنوا أدوا . ومنهم من حمله على قوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله) الآية

﴿الامر الخامس﴾ من الامور المعتبرة فى تحقق ماهية البر قوله تعالى (والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى نصب الصابرين أقوال : الأول : قال الكسائى هو معطوف على (ذوى القربى) كأنه قال : وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : قال النحويون : ان تقدير الآية يصير هكذا : ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوى القربى والصابرين : فعلى هذا قوله (والصابرين) من صلة من قوله (والموفون) متقدم على قوله (والصابرين) فهو عطف على «من» فحينئذ قد عطفت على الموصول قبل صلته شيئاً ، وهذا غير جائز لأن الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ، ومحال أن يوصف الاسم أو يؤكد أو يعطف عليه إلا بعد تمامه وانقضائه بجميع أجزائه . أما ان جعلت قوله (والموفون) رفعا على المدح على ماذكرنا لم يصح أيضاً قول الكسائى ، لأنه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح ، وقد عرفت أن هذا الفصل غير جائز ، بل هذا أشنع لأن المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلأن لا يجوز بالجملة كان ذلك أولى .

فان قيل : أليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقول القائل : ان زيداً فافهم ما أقول

رجل عالم، وكقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملا) ثم قال (أولئك) ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله (انا لا نضيع)

قلنا : الموصول مع الصلة كالشىء الواحد فالتعلق الذى بينهما أشد من التعلق الذى بين المبتدأ والخبر، فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة

﴿القول الثانى﴾ قول الفراء : انه نصب على المدح . وان كان من صفة من، وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم إذا طال الكلام بالنسق فى صفة الشىء الواحد وأنشد الفراء :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

وقالوا فيمن قرأ (حمالة الحطب) بنصب «حمالة» أنه نصب على الذم . قال أبو على الفارسى : واذا ذكرت الصفات الكثيرة فى معرض المدح أو الذم فالأحسن أن تخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها، لأن هذا الموضع من مواضع الاطناب فى الوصف والابلاغ فى القول، فاذا خولف باعراب الأوصاف كان المقصود أكمل، لأن الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه أنواع من الكلام وضروب من البيان، وعند الاتحاد فى الاعراب يكون وجها واحدا . وجملة واحدة، ثم اختلف الكوفيون والبصريون فى أن المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة، فقال الفراء : أصل المدح والذم من كلام السامع، وذلك أن الرجل إذا أخبر غيره فقال له: قام زيد فربما أثنى السامع على زيد، وقال ذكرت والله الظريف، ذكرت العاقل. أى هو والله الظريف هو العاقل، فاراد المتكلم أن يمدحه بمثل ما مدحه به السامع . فجرى الاعراب على ذلك، وقال الخليل : المدح والذم ينصبان على معنى أعنى الظريف . وأنكر الفواء ذلك لوجهين: الاول : أن أعنى انما يقع تفسيرا للاسم المجهول، والمدح يأتى بعد المعروف . الثانى : أنه لو صح ما قاله الخليل لصح أن يقول : قام زيد أخاك . على معنى : أعنى أخاك . وهذا مما لم تقله العرب أصلا

واعلم أن من الناس من قرأ (والموفين، والصابرين) ومنهم من قرأ (والموفون، والصابرون)

أما قوله ﴿فى البأساء﴾ قال ابن عباس : يريد الفقر . وهو اسم من البؤس (والضراء) قال: يريد به المرض . وهما اسمان على فعلاء ولا أفعل لهما ،لأنهما ليسا بنعتين (وحين البأس) قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد القتال فى سبيل الله والجهاد، ومعنى البأس فى اللغة الشدة يقال لا بأس عليك فى هذا، أى لاشدة (وعذاب بئيس) شديد ثم تسمى الحرب بأساً لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى (فلما رأوا بأسنا، فلما أحسوا بأسنا، فمن ينصرنا من بأس الله) ثم

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ «١٧٨»

قال تعالى (أولئك الذين صدقوا) أى أهل هذه الأوصاف هم الذين صدقوا فى ايمانهم ، وذكر الواحدى رحمه الله فى آخر هذه الآية مسألة وهى أنه قال : هذه الواوات فى الأوصاف فى هذه الآية للجمع . فمن شرائط البر وتمام شرط البار أن تجتمع فيه هذه الأوصاف ، ومن قام به واحد منها لم يستحق الوصف بالبر ، فلا ينبغى أن يظن الانسان أن الموفى بعهده من جملة من قام بالبر . وكذا الصابر فى البأساء بل لا يكون قائماً بالبر ، إلا عند استجماع هذه الخصال ، ولذلك قال بعضهم : هذه الصفة خاصة للأنبياء عليهم السلام ، لأن غيرهم لا تجتمع فيه هذه الأوصاف كلها ، وقال آخرون : هذه عامة فى جميع المؤمنين ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت

الحكم الرابع

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾

قبل الشروع فى التفسير لابد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن سبب نزوله ازالة الأحكام التى كانت ثابتة قبل مبعث محمد عليه السلام ، وذلك لأن اليهود كانوا يوجبون القتل فقط ، والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط . وأما العرب فتارة كانوا يوجبون القتل ، وأخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدى فى كل واحد من هذين الحكمين ، أما فى القتل فلأنه إذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما أشرف من الأخرى ؛ فالأشرف كانوا يقولون : لنقتلن بالعبد منا الحر منهم ، وبالمرأة منا الرجل منهم . وبالرجل منا الرجلين منهم ، وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم ، وربما زادوا على ذلك على ما يروى أن واحدا قتل انسانا

من الأشراف ، فاجتمع أقارب القاتل عند والد المقتول ، وقالوا : ماذا تريد ؟ فقال احدى ثلاث قالوا : وما هى ؟ قال : اما تحيون ولدى ، أو تملأون دارى من نجوم السماء ، أو تدفعوا إلى جملة قومكم حتى أقتلهم ، ثم لا أرى أنى أخذت عوضاً

وأما الظلم فى أمر الدية فهو أنهم ربما جعلوا دية الشريف أضعاف دية الرجل الخسيس ، فلما بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم أوجب رعاية العدل وسوى بين عباده فى حكم القصاص وأنزل هذه الآية .

﴿ والرواية الثانية ﴾ فى هذا المعنى وهو قول السدى : ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب فى التعدى

﴿ والرواية الثالثة ﴾ أنها نزلت فى واقعة قتل حمزة رضى الله عنه

﴿ والرواية الرابعة ﴾ ما نقلها محمد بن جرير الطبرى عن بعض الناس ورواها عن على بن أبى طالب وعن الحسن البصرى أن المقصود من هذه الآية بيان أن بين الحرين والعبدين والذكرين والأنثيين يقع القصاص ويكفى ذلك فقط ، فأما إذا كان القاتل للعبد حرا ، أو للحر عبدا ، فانه يجب مع القصاص التراجع . وأما حر قتل عبدا فهو قوده ، فان شاء موالى العبد أن يقتلوا الحر قتلوه بشرط أن يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ، ويردوا إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان قتل عبد حراً فهو به قود ، فان شاء أولياء الحر قتلوا العبد وأسقطوا قيمة العبد من دية الحر ، وأدوا بعد ذلك إلى أولياء الحر بقية ديته ، وان شاؤا أخذوا كل الدية وتركوا قتل العبد ، وان قتل رجل امرأة فهو بها قود ، فان شاء أولياء المرأة قتلوه وأدوا نصف الدية ، وان قتلت المرأة رجلا فهى به قود ، فان شاء أولياء الرجل قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وان شاؤا أعطوا كل الدية وتركوها . قالوا فالله تعالى أنزل هذه الآية لبيان أن الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فأما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه

إذا عرفنا سبب النزول فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿ كتب عليكم ﴾ فمعناه : فرض عليكم . فهذه اللفظة تقتضى الوجوب من وجهين: أحدهما : أن قوله تعالى (كتب) يفيد الوجوب فى عرف الشرع . قال تعالى (كتب عليكم الصيام) وقال (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية) وقد كانت الوصية واجبة ، ومنه الصلوات المكتوبات أى المفروضات ، وقال عليه السلام «ثلاث كتبن على ولم تكتب عليكم» والثانى : لفظة (عليكم) مشعرة بالوجوب كما فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) وأما القصاص

فهو أن يفعل بالانسان مثل ما فعل . من قولك : اقتص فلان أثر فلان إذا فعل مثل فعله . قال تعالى (فارتدا على آثارهما قصصا) وقال تعالى (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ، وسميت القصة قصة لان بالحكاية تساوى المحكى ، وسمى القصص لانه يذكر مثل أخبار الناس ، ويسمى المقص مقصا لتعادل جانبيه

وأما قوله تعالى ﴿فى القتلى﴾ أى بسبب قتل القتلى ، لأن كلمة «فى» قد تستعمل للسببية ، كقوله عليه السلام «فى النفس المؤمنة مائة من الابل» إذا عرفت هذا فصار تقدير الآية : ياأيها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى . فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى ، الا أنهم أجمعوا على أن غير القاتل خارج من هذا العموم وأما القاتل فقد دخله التخصيص أيضا فى صور كثيرة ، وهى إذا قتل الوالد ولده ، والسيد عبده ، وفيما إذا قتل المسلم حربيا أو معاهداً ، وفيما إذا قتل مسلم مسلماً خطأ إلا أن العام الذى دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه .

فان قيل : قولكم هذه الآية تقتضى وجوب القصاص فيه اشكالان : الأول : أن القصاص لو وجب لوجب إما على القاتل ، أو على ولى الدم ، أو على ثالث ، والاقسام الثلاثة باطلة ، وانما قلنا انه لايجب على القاتل ، لأن القاتل لا يجب عليه أن يقتل نفسه ، بل يحرم عليه ذلك . وانما قلنا : انه غير واجب على ولى الدم لأن ولى الدم مخير فى الفعل والترك ، بل هو مندوب إلى الترك بقوله (وان تعفوا أقرب للتقوى) والثالث أيضا باطل ، لأنه يكون أجنبيا عن ذلك القتل ، والأجنبى عن الشىء لا تعلق له به .

﴿السؤال الثانى﴾ إذا بينا أن القصاص عبارة عن التسوية ، فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لاتكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة ، بل أقصى ما فى الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية فى القتل الذى يكون مشروعا وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعا بسبب القتل .

والجواب عن السؤال الأول من وجهين : الأول : أن المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام أو من يجرى مجراه ، لأنه متى حصلت شرائط وجوب القود ، فانه لايحل للامام أن يترك القود لأنه من جملة المؤمنين ، والتقدير : يا أيها الأئمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان أراد ولى الدم استيفاءه . والثانى : أنه خطاب مع القاتل ، والتقدير : يا أيها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولى بالقصاص ، وذلك لأن القاتل ليس له أن يمتنع ههنا وليس له أن ينكر ، بل

للزانى والسارق الهرب من الحد ولهما أيضاً أن يستترا بستر الله ولا يقرا ، والفرق أن ذلك حق الآدمى

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أن ظاهر الآية يقتضى ايجاب التسوية فى القتل ، والتسوية فى القتل صفة القتل ، وايجاب الصفة يقتضى ايجاب الذات ، فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه

ويتفرع على ما ذكرنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب أبو حنيفة إلى أن موجب العمد هو القصاص ، وذهب الشافعى فى أحد قوليه إلى أن موجب العمد اما القصاص واما الدية ، واحتج أبو حنيفة بهذه الآية ، ووجه الاستدلال بها فى غاية الضعف ، لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام أو ولى الدم فهو بالاتفاق مشروط بما إذا كان ولى الدم يريد القتل على التعيين ، وعندنا أنه متى كان الأمر كذلك كان القصاص متعيناً ، انما النزاع فى أن ولى الدم هل يتمكن من العدول إلى الدية وليس فى الآية دلالة على أنه إذا أراد الدية ليس له ذلك

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى كيفية المماثلة التى دلت هذه الآية على إيجابها فقال الشافعى : يراعى جهة القتل الأول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل ، فان مات منه فى تلك المرة والا حزت رقبته ، وكذلك لو أحرق الاول بالنار أحرق الثانى ، فان مات فى تلك المرة والا حزت رقبته ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : المراد بالمثل تناول النفس بأرجى ما يمكن ، فعلى هذا لا اقتصاص إلا بالسيف بحز الرقبة . حجة الشافعى رحمه الله أن الله تعالى أوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضى حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه يجوز أن يقال : كتبت التسوية فى القتل إلا فى كيفية القتل ، والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل ، فدخل هذا على أن كيفية القتل داخلة تحت النص . وثانيها : أنا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية فى كل الأمور لصارت الآية مجملة . ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة ، لكنها بما صارت مخصوصة فى بعض الصور ، والتخصيص أهون من الاجمال . وثالثها : أن الآية لو لم تفد الا الايجاب للتسوية فى أمر من الامور فلا شيئين الا وهما متساويان فى بعض الامور ، فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شىء البتة . وهذا الوجه قريب من الثانى فثبت أن هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ، ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية لوجوب المماثلة ، كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ، ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول عليه السلام وهو قوله

«من حرق حرقناه ، ومن غرق غرقناه» ومما يروى أن يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها ، فأمر النبى صلى الله عليه وسلم أن ترضخ رأس اليهودى بالحجارة ، وإذا ثبت هذا بلغت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات . ومع هذه الاحاديث على قول الشافعى مبلغا قويا

واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام «لاقود إلا بالسيف» وبقوله عليه السلام « لايعذب بالنار إلا ربها » .

والجواب أن الاحاديث لما تعارضت بقيت دلالة الآيات خالية عن المعارضات والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن هذا القاتل إذا لم يتب وأصر على ترك التوبة ؛ فان القصاص مشروع فى حقه عقوبة من الله تعالى . أما إذا كان تائبا فقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون عقوبة وذلك لأن الدلائل دلت على أن التوبة مقبولة ، قال تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيآت) وإذا صارت التوبة مقبولة امتنع أن يبقى التائب مستحقا للعقاب ، ولأنه عليه السلام قال «التوبة تمحو الحوبة» فثبت أن شرع القصاص فى حق التائب لا يمكن أن يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال أصحابنا : يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه فى شىء وقالت المعتزلة انما شرع ليكون لطفا به ثم سألوا أنفسهم فقالوا : انه لاتكليف بعد القتل فكيف يكون هذا القتل لطفا به ؟ وأجابوا عنه بأن هذا القتل فيه منفعة لولى المقتول من حيث التشفى ، ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ، ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم أنه لابد وأن يقتل صار ذلك داعيا له إلى الخير وترك الاصرار والتمرد

أما قوله تعالى ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ ففيه قولان

﴿القول الأول﴾ ان هذه الآية تقتضى أن لايكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الأنثيين .

واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن الالف واللام فى قوله (الحر) تفيد العموم فقوله (الحر بالحر) يفيد أن يقتل كل حر بالحر . فلو كان قتل حر بعبد مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر . وذلك ينافى ايجاب أن يكون كل حر مقتولا بالحر . الثانى : أن الباء من حروف الجر فيكون متعلقاً لامحالة بفعل . فيكون التقدير : الحر يقتل بالحر والمبتدأ لا يكون أعم من الخبر ، بل إما أن يكون مساويا له أو أخص منه . وعلى التقديرين فهذا يقتضى أن يكون كل حر مقتولا بالحر . وذلك ينافى كون حر مقتولا بالعبد . الثالث : وهو أنه تعالى أوجب فى أول الآية رعاية المماثلة وهو قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) فلما ذكر عقيبه قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد)

دل ذلك على أن رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة ، لأن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) خرج مخرج التفسير لقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) فجوابنا أن الترجيح معنا لوجهين : أحدهما: أن قوله (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) شرع لمن قبلنا ، والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا . وثانيهما : أن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص . ولا شك أن الخاص مقدم على العام ، ثم قال أصحاب هذا القول مقتضى ظاهر هذه الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد ، وأن لا تقتل الانثى إلا بالانثى ، الا أنا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية ، وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد ، فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ . أما الاجماع فظاهر ، وأما المعنى المستنبط فهو أنه لما قتل العبد بالعبد فلأن يقتل بالحر وهو فوقه كان أولى ، بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه ، وكذا القول فى قتل الأنثى بالذكر ، فاما قتل الذكر بالانثى فليس فيه إلا الاجماع والله أعلم

﴿القول الثانى﴾ أن قوله تعالى (الحر بالحر) لا يفيد الحصر البتة ، بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام ، واحتجوا عليه بوجهين : الاول: أن قوله (والانثى بالانثى) يقتضى قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة ، فلو كان قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) مانعا من ذلك لوقع التناقض . الثانى : أن قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) جملة تامة مستقلة بنفسها ، وقوله (الحر بالحر) تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر ، وإذا تقدم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم فى سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد سوى نفى الحكم عن سائر الصور ، ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين : الأول : وهو الذى عليه الأكثرون أن تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ماروينا فى سبب نزول هذه الآية أنهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل . ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك

واعلم أن للقائلين بالقول الأول أن يقولوا : أما قوله تعالى (كتب عليكم القصاص فى القتلى) هذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لأن القصاص عبارة عن المساواة ، وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لأنه زائد عليه فى الشرف وفى أهلية القضاء والامامة والشهادة ، فوجب أن

لايكون مشروعا ، أقصى مافى الباب أنه ترك العمل بهذا النص فى قتل العالم بالجاهل ، والشريف بالخسيس ، إلا أنه يبقى فى غير محل الاجماع على الأصل ، ثم ان سلمنا أن قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) يوجب قتل الحر بالعبد الا أنا بينا أن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد) يمنع من جواز قتل الحر بالعبد : هذا خاص وماقبله عام ، والخاص مقدم على العام ، لا سيما إذا كان الخاص متصلا بالعام فى اللفظ فانه يكون جارياً مجرى الاستثناء ولا شك فى وجوب تقديمه على العام

﴿الوجه الثانى﴾ فى بيان فائدة التخصيص مانقله محمد بن جرير الطبرى عن على بن أبى طالب والحسن البصرى ، أن هذه الصور هى التى يكتفى فيها بالقصاص ، أما فى سائر الصور وهى ما إذا كان القصاص واقعاً بين الحر والعبد ، وبين الذكر والأنثى ، فهناك لا يكتفى بالقصاص بل لا بد فيه من التراجع ، وقد شرحنا هذا القول فى سبب نزول هذه الآية ، إلا أن كثيراً من المحققين زعموا أن هذا النقل لم يصح عن على بن أبى طالب وهو أيضاً ضعيف عند النظر ، لأنه قد ثبت أن الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع ، فكذلك يقتل الذكر بالأنثى ولا تراجع ، ولأن القود نهاية مايجب فى القتل فلايجوز وجوب غيره معه

أما قوله تعالى ﴿فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان﴾ فاعلم أن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين اما القصاص واما الدية تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا الآية تدل على أن فى هذه القصة عافياً ومعفواً عنه ، وليس ههنا إلا ولى الدم والقاتل ، فيكون العافى أحدهما ولا يجوز أن يكون هو القاتل ، لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل . فصار تقدير الآية : فاذا عفى ولى الدم عن شىء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف ، وقوله (شىء) مبهم فلابد من حمله على المذكور السابق ، وهو وجوب القصاص إزالة للابهام ، فصار تقدير الآية إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص ، فليتبع القاتل العافى بالمعروف ، وليؤد إليه مالا باحسان ، وبالاجماع لايجب أداء غير الدية ، فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية ، وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال ، ولولم يكن كذلك لما كان المال واجباً عند العفو عن القود ، ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) أى إثبات الخيار لكم فى أخذ الدية ، وفى القصاص رحمة من الله عليكم ، لأن الحكم فى اليهود حتم القصاص ، والحكم فى النصارى حتم العفو ، فخفف عن هذه الأمة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية ، رذلك تخفيف من الله ورحمة فى حق هذه الأمة ، لأن ولى الدم قد تكون

الدية آثر عنده من القود إذا كان محتاجا إلى المال ، وقد يكون القود آثر إذا كان راغباً فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه ، فجعل الخيرة له فيما أحبه رحمة من الله فى حقه .

فان قيل : لانسلم أن العافى هو ولى الدم ، وقوله العفو إسقاط الحق ، وذلك لايليق إلا بولى الدم .

قلنا : لانسلم أن العفو هو إسقاط الحق ، بل المراد من قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) أى فمن سهل له من أخيه شيء ، يقال : أتانى هذا المال عفواً صفواً . أى سهلا . ويقال : خذ ما عفا . أى ما سهل ، قال الله تعالى (خذ العفو) فيكون تقدير الآية : فمن كان من أولياء الدم وسهل له من أخيه الذى هو القاتل شيء من المال ، فليتبع ولى الدم ذلك القاتل فى مطالبة ذلك المال ، وليؤد القاتل إلى ولى الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة ، فيكون معنى الآية على هذا التقدير : إن الله تعالى حث الأولياء إذا دعوا إلى الصلح من الدم على الدية كلها أو بعضها أن يرضوا به ويعفوا عن القود .

سلمنا أن العافى هو ولى الدم ، لكن لم لا يجوز أن يقال : المراد هو أن يكون القصاص مشتركا بين شريكين فيعفو أحدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا فالله تعالى أمر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف ، وأمر القاتل بالأداء اليه باحسان .

سلمنا أن العافى هو ولى الدم سواء كان له شريك أو لم يكن ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان هذا مشروط برضا القاتل ، الا أنه تعالى لم يذكر رضا القاتل لأنه يكون ثابتاً لامحالة لأن الظاهر من كل عاقل أنه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل عن نفسه ، لأنه إذا قتل لايبقى له لا النفس ولا المال ، أما بذل المال ففيه إحياء النفس ، فلما كان هذا الرضا حاصلا فى الأعم الأغلب، لاجرم ترك ذكره وإن كان معتبراً فى نفس الأمر

والجواب : حمل لفظ العفو فى هذه الآية على إسقاط حق القصاص أولى من حمله على أن يبعث القاتل المال إلى ولى الدم ، وبيانه من وجهين : الأول : أن حقيقة العفو إسقاط الحق ، فيجب أن لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك ، وحمل اللفظ فى هذه الآية على إسقاط الحق أولى من حمله على ما ذكرتم ، لأنه لما تقدم قوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) كان حمل قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) على إسقاط حق القصاص أولى ، لأن قوله (شيء) لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعنى الذى هو المذكور السابق أولى . الثانى : أنه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم ، لكان قوله(فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان) عبثاً لأن بعد وصول المال

اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به إلى اتباعه ، ولا حاجة بذلك المعطى إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالاحسان

وأما السؤال الثانى فمدفوع من وجهين : الأول : أن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة ، وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وسكت الآخر ، والآية دالة على شرعية هذا الحكم على الاطلاق ، لحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المفيدة خلاف الظاهر . والثانى : أن الهاء فى قوله (وأداء اليه باحسان) ضمير عائد إلى مذكور سابق ، والمذكور السابق هو العافى ، فوجب أداء هذا المال إلى العافى ، وعلى قولكم : يجب أداؤه إلى غير العافى فكان قولكم باطلا

وأما السؤال الثالث أن شرط الرضا اما أن يكون ممتنع الزوال ، أو كان ممكن الزوال ، فان كان ممتنع الزوال ، فوجب أن يكون مكنة أخذ الدية ثابتة لولى الدم على الاطلاق ، وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذى ما دلت الآية على اعتباره مخالفة للظاهر وأنه غير جائز

ولما تلخص هذا البحث فنقول : الآية بقيت فيها أبحاث لفظية نذكرها فى معرض السؤال والجواب

﴿البحث الأول﴾ كيف تركيب قوله (فمن عفى له من أخيه شيء)

الجواب : تقديره : فمن له من أخيه شيء من العفو ، وهو كقوله : سير بزيد بعض السير وطائفة من السير

﴿البحث الثانى﴾ أن «عفى» يتعدى بعن لا باللام ، فما وجه قوله (فمن عفى له)

الجواب : أنه يتعدى بعن الى الجانى والى الذنب ، فيقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى (عفا الله عنك) فاذا تعدى الى الذنب قيل : عفوت لفلان عما جنى . كما تقول : عفوت له عن ذنبه ، وتجاوزت له عنه . وعليه هذه الآية . كأنه قيل : فمن عفى له من جنايته . فاستغنى عن ذكر الجناية

﴿البحث الثالث﴾ لم قيل شيء من العفو ؟

والجواب من وجهين : أحدهما : أن هذا إنما يشكل إذا كان الحق ليس إلا القود فقط ، فحينئذ يقال : القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله (شيء) فائدة . أما إذا كان مجموع حقه ، إما القود ، وإما المال كان مجموع حقه متبعضاً لأن له أن يعفو عن القود دون المال ، وله أن يعفو عن الكل ، فلما كان

الأمر كذلك جاز أن يقول (فمن عفى له من أخيه شىء) .

والجواب الثانى : أن تنكير الشىء يفيد فائدة عظيمة ، لأنه يجوز أن يتوهم أن العفو لايؤثر فى سقوط القود ، إلا أن يكون عفواً عن جميعه ، فبين تعالى أن العفو عن جزئه كالعفو عن كله فى سقوط القود ، وعفو بعض الأولياء عن حقه ، كعفو جميعهم عن خلقهم ، فلو عرف الشىء كان لايفهم منه ذلك ، فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه ، فلذلك قال تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) .

﴿البحث الرابع﴾ بأى معنى أثبت الله وصف الاخوة .

والجواب قيل : ان ابن عباس تمسك بهذه الآية فى بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة أوجه: الاول : أنه تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه ، وانما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد العدوان . وهو بالاجماع من الكبائر ، وهذا يدل على أن صاحب الكبيرة مؤمن. والثانى : أنه تعالى أثبت الاخوة بين القاتل وبين ولى الدم ، ولا شك أن هذه الاخوة تكون بسبب الدين ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) فلولا أن الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة بسبب الايمان . الثالث : أنه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل ، والندب إلى العفو انما يليق بالمؤمن

أجابت المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا : ان قلنا المخاطب بقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى) هم الائمة فالسؤال زائل . وان قلنا : انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين : أحدهما : أن القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمنا ، فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل . والثانى : أن القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا . ثم انه تعالى أدخل فيه غير التائب على سبيل التغليب

وأما الوجه الثانى : وهو ذكر الاخوة ، فأجابوا عنه من وجوه : الأول : أن الآية نازلة قبل أن يقتل أحد أحداً ، ولاشك أن المؤمنين إخوة قبل الاقدام على القتل . والثانى : الظاهر أن الفاسق يتوب ، وعلى هذا التقدير يكون ولى المقتول أخاً له ، والثالث : يجوز أن يكون جعله أخاً له فى النسب ، كقوله تعالى (وإلى عاد أخاهم هوداً) والرابع : أنه حصل بين ولى الدم وبين القاتل نوع تعلق واختصاص ، وهذا القدر يكفى فى إطلاق اسم الاخوة ، كما تقول للرجل : قل لصاحبك كذا إذا كان بينهما أدنى تعلق . والخامس : ذكره بلفظ الاخوة ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ماهو ثابت بينهما من الجنسية فى الاقرار والاعتقاد .

والجواب : أن هذه الوجوه بأسرها تقتضى تقييد الاخوة بزمان دون زمان ، وبصفة دون

صفة . والله تعالى أثبت الاخوة على الاطلاق

وأما قوله تعالى ﴿فاتباع بالمعروف وأداء إليه باحسان﴾ ففيه أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ قوله (فاتباع بالمعروف) رفع لأنه خبرمبتدا محذوف ، وتقديره : فحكمه اتباع . أوهو مبتدأ خبره محذوف تقديره : فعليه اتباع بالمعروف .

﴿البحث الثانى﴾ قيل : على العافى الاتباع بالمعروف ، وعلى المعفو عنه أداء باحسان ، عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد . وقيل : هما على المعفو عنه ، فانه يتبع عفو العافى بمعروف ، ويؤدى ذلك المعروف اليه باحسان .

﴿البحث الثالث﴾ الاتباع بالمعروف أن لا يشدد بالمطالبة ، بل يجرى فيها على العادة المألوفة فان كان معسراً فالنظرة ، وإن كان واجداً لعين المال فانه لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق . وان كان واجداً لغير المال الواجب ، فالامهال إلى أن يبتاع ويستبدل ، وأن لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الأهم من الواجبات ، فأما الأداء باحسان فالمراد به أن لا يدعى الاعدام فى حال الامكان ، ولا يؤخره مع الوجود ، ولا يقدم ما ليس بواجب عليه ، وأن يؤدى ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل .

أما قوله تعالى ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن المراد بقوله (ذلك) أى الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف فى حقكم ، لأن العفو وأخذ الدية محرمان على أهل التوراة ، والقصاص مكتوب عليهم البتة ، والقصاص والدية محرمان على أهل الانجيل ، والعفو مكتوب عليهم ، وهذه الأمة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا ، وهذا قول ابن عباس . وثانيها : أن قوله (ذلك) راجع إلى قوله (فاتباع بالمعروف وأداء اليه باحسان)

أما قوله ﴿فمن اعتدى بعد ذلك﴾ التخفيف يعنى جاوز الحد إلى ما هو أكثر منه ، قال ابن عباس والحسن : المراد أن لا يقتل بعد العفو والدية ، وذلك لأن أهل الجاهلية إذا عفوا وأخذوا الدية ، ثم ظفروا بعد ذلك بالقاتل قتلوه ، فنهى الله عن ذلك ، وقيل : المراد أن يقتل غير قاتله ، أو أكثر من قاتله أو طلب أكثر مما وجب له من الدية ، أوجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ، ويجب أن يحمل على الجميع لعموم اللفظ (فله عذاب أليم) وفيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه نوع من العذاب شديد الألم فى الآخرة . والثانى : روى عن قتادة أن العذاب الأليم هو أن يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا يقبل الدية منه لقوله عليه السلام «لاأعافى أحدا قتل بعد أخذ الدية» وهو المروى عن الحسن وسعيد بن جبير ، وهذا القول ضعيف لوجوه : أحدها : أن المفهوم من العذاب

وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٧٩»

الأليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة . وثانيها : أنا بينا أن القود تارة يكون عذابا ، وتارة يكون امتحانا ، كما فى حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا فى وجه دون وجه . وثالثها : أن القاتل لمن عفى عنه لا يجوز أن يختص بأن لا يمكن ولى الدم من العفو عنه ، لأن ذلك حق ولى الدم فله اسقاطه قياساً على تمكنه من اسقاط سائر الحقوق والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أوجب فى الآية المتقدمة القصاص ، وكان القصاص من باب الايلام ، توجه فيه سؤال وهو أن يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف ؟ فلأجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص ، فقال (ولكم فى القصاص حياة) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية وجوه : الأول : أنه ليس المراد من هذه الآية أن نفس القصاص حياة لأن القصاص ازالة للحياة ، وازالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء ، بل المراد أن شرع القصاص يفضى إلى الحياة فى حق من يريد أن يكون قاتلا ، وفى حق من يراد جعله مقتولا ، وفى حق غيرهما أيضاً . أما فى حق من يريد أن يكون قاتلا فلأنه إذا علم أنه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا ، وأما فى حق من يراد جعله مقتولا فلأن من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول ، وأما فى حق غيرهما فلأن فى شرع القصاص بقاء من هم بالقتل ، أو من يهم به وفى بقائهما بقاء من يتعصب لهما ، لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدى إلى المحاربة التى تنتهى إلى قتل عالم من الناس وفى تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفى زواله حياة الكل .

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الآية أن المراد منها أن نفس القصاص سبب الحياة وذلك لأن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل ، فكان القصاص نفسه سبباً للحياة من هذا الوجه ، واعلم أن الوجه الذى ذكرناه غير مختص بالقصاص الذى هو القتل ، بل يدخل فيه القصاص فى الجوارح والشجاج ، وذلك لأنه إذا علم أنه ان جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سبباً لبقائهما لأن المجروح لا يؤمن فيه الموت ، وكذلك الجارح إذا اقتص منه ، وأيضاً

فالشجة والجراحة التى لاقود فيها داخلة تحت الآية لأن الجارح لايأمن أن تؤدى جراحته إلى زهوق النفس ، فيلزم القود ، فخوف القصاص حاصل فى النفس

﴿الوجه الثالث﴾ أن المراد من القصاص إيجاب التسوية ، فيكون المراد أن فى إيجاب التسوية حياة لغير القاتل ، لأنه لا يقتل غير القاتل ، بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية وهو قول السدى

﴿الوجه الرابع﴾ قرأ أبو الجوزاء (ولكم فى القصص حياة) أى فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص ، وقيل (القصاص) القرآن . أى لكم فى القرآن حياة للقلوب كقوله (روحا من أمرنا ، ويحيي من حى عن بينة) والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اتفق علماء البيان على أن هذه الآية فى الايجاز مع جمع المعانى باللغة بالغة إلى أعلى الدرجات ، وذلك لأن العرب عبروا عن هذا المعنى بألفاظ كثيرة ، كقولهم: قتل البعض إحياء للجميع . وقول آخرين : أكثروا القتل ليقل القتل . وأجود الألفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم : القتل أنفى للقتل . ثم ان لفظ القرآن أفصح من هذا ، وبيان التفاوت من وجوه : أحدها : أن قوله (ولكم فى القصاص حياة) أخصر من الكل ، لأن قوله (ولكم) لايدخل فى هذا الباب ، إذ لابد فى الجميع من تقدير ذلك ، لأن قول القائل : قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله ، وكذلك فى قولهم:القتل أنفى للقتل . فاذا تأملت علمت أن قوله (فى القصاص حياة) أشد اختصاراً من قولهم : القتل أنفى للقتل . وثانيها : أن قولهم : القتل أنفى للقتل . ظاهرة يقتضى كون الشىء سبباً لانتفاء نفسه وهو محال . وقوله (فى القصاص حياة) ليس كذلك ، لأن المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ، ثم ماجعله سبباً لمطلق الحياة لأنه ذكر الحياة منكرة ، بل جعله سببا لنوع من أنواع الحياة . وثالثها : أن قولهم : القتل أنفى للقتل . فيه تكرير للفظ القتل ، وليس قوله (فى القصاص حياة) كذلك . ورابعها : أن قول القائل : القتل أنفى للقتل . لايفيد إلا الردع عن القتل ، وقوله (فى القصاص حياة) يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو أجمع للفوائد . وخامسها : أن نفى القتل مطلوب تبعاً من حيث انه يتضمن حصول الحياة . وأما الآية فانها دالة على حصول الحياة وهو مقصود أصلى . فكان هذا أولى . وسادسها : أن القتل ظلماً قتل ، مع أنه لايكون نافياً للقتل بل هو سبب لزيادة القتل ، انما النافى لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص ، فظاهر قولهم باطل ، أما الآية فهى صحيحة ظاهراً وتقديراً ، فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول أهل السنة فى قولهم : ان المقتول لو لم يقتل لوجب أن يموت . فقالوا إذا كان الذى يقتل يجب أن يموت لو لم يقتل ، فهب أن شرع القصاص يزجر من يريد أن يكون قاتلا عن الاقدام على القتل ، لكن ذلك الانسان يموت سواء قتله هذا القاتل أو لم يقتله . فحينئذ لايكون شرع القصاص مفضياً إلى حصول الحياة

فان قيل : انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن أريد قتله ولم يقتل ، فلا يلزم ماقلتم . قلنا أليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله ؟ فاذاقلتم : كان يموت فقد حكمتم فى أن من حق كل وقت صح وقوع قتله أن يكون موته كقتله ، وذلك يصحح ما ألزمناكم لأنه لابد من أن يكون على قولكم المعلوم أنه لولم يقتله اما لأنه منعه مانع عن القتل . أو بأن خاف قتله أنه كان يموت ، وفى ذلك صحة ما ألزمناكم ، هذا كله ألفاظ القاضى

أما قوله تعالى ﴿يا أولى الألباب﴾ فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف ، فاذا أرادوا الاقدام على قتل أعدائهم ، وعلموا أنهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعاً لهم ، لأن العاقل لايريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سبباً للكف والامتناع ، الا أن هذا الخوف انما يتولد من الفكر الذى ذكرناه ممن له عقل يهديه الى هذا الفكر فمن لاعقل له يهديه الى هذا الفكر لايحصل له هذا الخوف ، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولى الالباب

وأما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ لفظة «لعل» للترجى . وذلك انما يصح فى حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات ، وجوابه ما سبق فى قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائى : هذا يدل على أنه تعالى أراد من الكل التقوى ، سواء كان فى المعلوم أنهم يتقون أو لا يتقون ، بخلاف قول المجبرة . وقد سبق جوابه أيضا فى تلك الآية

﴿المسأله الثالثة﴾ فى تفسير الآية قولان : أحدهما : قول الحسن والأصم : أن المراد : لعلكم تتقون نفس القتل بخوف القصاص . والثانى : أن المراد هو التقوى من كل الوجوه ، وليس فى الآية تخصيص للتقوى ، فحمله على الكل أولى : ومعلوم أن الله تعالى انما كتب على العباد الأمور الشاقة من القصاص وغيره ، لاجل أن يتقوا النار باجتناب المعاصى ويكفوا عنها ، فاذا كان هذا هو المقصود الاصلى وجب حمل الكلام عليه

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ «١٨٠»

الحكم الخامس

قوله تعالى ﴿كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين﴾

اعلم أن قوله تعالى (كتب عليكم) يقتضى الوجوب على ما بيناه ، أما قوله (إذا حضر أحدكم الموت) فليس المراد منه معاينة الموت ، لان فى ذلك الوقت يكون عاجزا عن الايصاء. ثم ذكروا فى تفسيره وجهين : الأول : وهو اختيار الأكثرين أن المراد حضور أمارة الموت ، وهو المرض المخوف وذلك ظاهر فى اللغة ، يقال فيمن يخاف عليه الموت : انه قد حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد : انه قد وصل . والثانى : قول الاصم أن المراد فرض عليكم الوصية فى حال الصحة بأن تقولوا: اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضى: والقول الأول أولى لوجهين: أحدهما : أن الموصى وان لم يذكر فى وصيته الموت جاز . والثانى : أن ماذكرناه هو الظاهر ، وإذا أمكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره .

أما قوله ﴿إن ترك خيراً﴾ فلاخلاف أنه المال ههنا والخير يراد به المال فى كثير من القرآن كقوله (وماتنفقوا من خير ، وإنه لحب الخير، من خير فقير) وإذا عرفت هذا فنقول: ههنا قولان : أحدهما : أنه لافرق بين القليل والكثير ، وهو قول الزهرى ، فالوصية واجبة فى الكل ، واحتج عليه بوجهين : الأول : أن الله تعالى أوجب الوصية فيما إذا ترك خيراً . والمال القليل خير، يدل عليه القرآن والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وأيضا قوله تعالى (لما أنزلت إلى من خير فقير) وأما المعقول فهو أن الخير ماينتفع به ، والمال القليل كذلك فيكون خيراً .

﴿الحجة الثانية﴾ أن الله تعالى اعتبر أحكام المواريث فيما يبقى من المال قل أم كثر ، بدليل قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً) فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الوصية .

﴿والقول الثانى﴾ وهو أن لفظ الخير فى هـذه الآية مختص بالمـال الكثير ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن من ترك درهما لايقال : انه ترك خيراً ، كما يقال : فلان ذو مال . فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد أهل الحاجة ، وإن كان اسم المـال قد يقع فى الحقيقـة على كل مايتموله الانسان من قليل أو كثير ، وكذلك إذا قيل : فلان فى نعمة ، وفى رفاهية من العيش . فانما يراد به تكثير النعمة ، وإن كان أحد لاينفك عن نعمة الله ، وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفى الاسم عن الشىء لنقصه ، كما قد روى من قوله «لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» وقوله «ليس بمؤمن من بات شبعاناً وجاره جائع» ونحو هذا .

﴿الحجة الثالثة﴾ لو كانت الوصية واجبة فى كل ماترك ، سواء كان قليلا ، أو كثيراً ، لما كان التقييد بقوله (إن ترك خيراً) كلاماً مفيداً ، لأن كل أحد لابد وأن يترك شيئاً ما ، قليـلا كان أو كثيراً . أما الذى يموت عرياناً ولايبقى معه كسرة خبز ، ولاقدر من الكرباس الذى يستر به عورته ، فذاك فى غاية الندرة ، فاذا ثبت أن المراد ههنا من الخير المـال الكثير ، فذاك المـال هل هو مقدر بمقدار معين محدود أم لا فيه قولان .

﴿القول الأول﴾ أنه مقدر بمقدار معين ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ، فروى عن على رضى الله عنه أنه دخل على مولى لهم فى الموت ، وله سبعمائة درهم ، فقال أولا أوصى . قال : لا إنما قال الله تعالى (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال ، وعن عائشة رضى الله عنها أن رجلا قال لها : إنى أريد أن أوصى . قالت : كم مالك ؟ قال ثلاثة آلاف . قالت : كم عيالك ؟ قال أربعة . قالت : قال الله (إن ترك خير) وإن هذا لشىء يسير فاتركه لعيالك فهو أفضل ، وعن ابن عباس إذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصى ، فان بلغ ثمانمائة درهم أوصى ، وعن قتادة ألف درهم ، وعن النخعى من ألف وخمسمائة درهم

﴿والقول الثانى﴾ أنه غير مقدر بمقدار معين ، بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجال ، لأن بمقدار من المـال يوصف المرء بانه غنى ، وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لأجل كثرة العيال وكثرة النفقة ، ولا يمتنع فى الايجاب أن يكون متعلقا بمقدار مقدر بحسب الاجتهاد . فليس لأحد أن يجعل فقد البيان فى مقدار المـال دلالة على أن هـذه الوصية لم تجب فيها قط ، بأن يقول لو وجبت لوجب أن يقدر المـال الواجب فيها

أما قوله ﴿الوصية﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انمـا قال (كتب) لأنه أراد بالوصية الايصاء ، ولذلك ذكر الضمير فى قوله (فمن بدله بعد ما سمعه) وأيضا انمـا ذكر للفصل بين الفعل والوصية ، لأن الكلام لمـا طال

كان الفاصل بين المؤنث والفعل . كالعوض من تاء التأنيث . والعرب تقول حضر القاضى امرأة ، فيذكرون لأن القاضى فصل بين الفعل وبين المرأة

﴿المسألة الثانية﴾ رفع الوصية من وجهين : أحدهما : على ما لم يسم فاعله . والثانى : على أن يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ، وتكون الجملة فى موضع رفع بكتب ، كما تقول : قيل عبد الله قائم ، فقولك عبد الله قائم ، جملة مركبة من مبتدأ وخبر ، والجملة فى موضع رفع بقيل

أما قوله ﴿للوالدين والأقربين﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الله تعالى لما بين أن الوصية واجبة ، بين بعد ذلك أنها واجبة لمن فقال: للوالدين والأقربين ، وفيه وجهان : الأول : قال الأصم : انهم كانوا يوصون للأبعدين طلبا للفخر والشرف ، ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة ، فأوجب الله تعالى فى أول الاسلام الوصية لهؤلاء ، منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين . الثانى : قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث ، جعل الله الخيار إلى الموصى فى ماله وألزمه أن لا يتعدى فى اخراجه ماله . بعد موته عن الوالدين والأقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ، ولذلك لما نزلت آية المواريث قال عليه الصلاة والسلام «ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» فبين أن ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصى ، فاما الآن فالله تعالى قدر لكل ذى حق حقه ، وأن عطية الله أولى من عطية الموصى ، واذا كان كذلك فلا وصية لوارث البتة ، فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى قوله (والأقربين) من هم ؟ فقال قائلون : هم الأولاد فعلى هذا أمر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد ، وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن أبيه

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول ابن عباس ومجاهد أن المراد من الاقربين من عدا الوالدين

﴿والقول الثالث﴾ أنهم جميع القرابات من يرث منهم ، ومن لا يرث وهذا معنى قول من أوجب الوصية للقرابة ، ثم رآها منسوخة .

﴿والقول الرابع﴾ هم من لا يرثون من الرجل من أقاربه ، فأما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ . أما قوله (بالمعروف) فيحتمل أن يكون المراد منه قدر مايوصى به ، ويحتمل أن يكون المراد منه تمييز من يوصى له من الأقربين ممن لا يوصى ، لأن كلا الوجهين يدخل فى المعروف ، فكأنه تعالى أمره فى الوصية أن يسلك الطريق الجميلة . فاذا فاضل بينهم ، فبالمعروف وإذا سوى فكمثل ، وإذا حرم البعض فكمثل لأنه لو حرم الفقير وأوصى للغنى لم يكن ذلك معروفا ، ولو سوى بين

الوالدين مع عظم حقهما وبين بنى العم لم يكن معروفا، ولو أوصى لأولاد الجد البعيد مع حضور الاخوة لم يكن ما يأتيه معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة، خالية عن شوائب الايحاش وذلك من باب مايعلم بالعادة فليس لأحد أن يقول: لو كانت الوصية واجبة: لم يشترط تعالى فيه هذا الشرط، الذى لايمكن الوقوف عليه لما بينا.

أما قوله تعالى (حقاً على المتقين) فزيادة فى توكيد وجوبه، فقوله (حقا) مصدر مؤكد، أى حق ذلك حقا.

فان قيل: ظاهر هذا الكلام يقتضى تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم،

فالجواب من وجهين: الأول: أن المراد بقوله (حقا على المتقين) أنه لازم لمن آثر التقوى، وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه، الثانى أن هذه الآية تقتضى وجوب هذا المعنى على المتقين، والاجماع دل على أن الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم، فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف: فهذا جملة مايتعلق بتفسير هذه الآية.

واعلم أن الناس اختلفوا فى هذه الوصية، منهم من قال: كانت واجبة ومنهم من قال: كانت ندبا واحتج الأولون بقوله (كتب) وبقوله (عليكم) وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب، ثم انه تعالى أكد ذلك الايجاب بقوله (حقا على المتقين) وهؤلاء اختلفوا، منهم من قال هذه الآية صارت منسوخة، ومنهم من قال انها ماصارت منسوخة، وهذا اختيار أبى مسلم الاصفهانى. وتقرير قوله من وجوه. أحدها: أن هذه الآية ما هى مخالفة لآية المواريث، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى، من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) أو كتب على المحتضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم، وأن لا ينقص من أنصبائهم. وثانيها: أنه لامنافاة بين ثبوت الميراث للاقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية ممن حضره الموت. فالوارث جمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين. وثالثها: لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية. وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين، ثم آية الميراث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لايكون وارثا داخلا تحت هذه الآية، وذلك لأن من الوالدين من يرث، ومنهم من لايرث، وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لايرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط فى حال ويثبت فى حال، إذا كان فى الواقعة من هو أولى بالميراث منهم. ومنهم من يسقط فى كل حال إذا كانوا ذوى رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له، ومن لم يكن وارثا

جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) وبقوله (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى) فهذا تقرير مذهب أبى مسلم فى هذا الباب .

أما القائلون بان الآية منسوخة فيتوجه تفريعاً على هذا المذهب أبحاث .

﴿البحث الأول﴾ اختلفوا فى أنها بأى دليل صارت منسوخة ؟ وذكروا وجوها : أحدها : أنها صارت منسوخة باعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذى حق حقه فقط وهذا بعيد ، لأنه لايمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية ، وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ ، بأن يقول قائل : انه لابد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين ، من حيث يصير كل المال حقاً لهما بسبب الارث ، فلا يبقى للوصية شىء الا أن هذا تخصيص لا نسخ . وثانيها : أنها صارت منسوخة بقوله عليه السلام «ألالاوصية لوارث» وهذا أقرب إلا أن الاشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به

وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأئمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر .

ولقائل أن يقول : ويدعى أن الأئمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع ، والأول مسلم إلا أن ذلك يكون اجماعا منهم على أنه خبر واحد ، فلا يجوز نسخ القرآن به ، والثانى ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد ، لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز . وثالثها : أنها صارت منسوخة بالاجماع ، والاجماع لايجوز أن ينسخ به القرآن ، لأن الاجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجوداً الا أنهم اكتفوا بالاجماع عن ذكر ذلك الدليل ، ولقائل أن يقول : لما ثبت أن فى الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ ، فكيف يدعى انعقاد الاجماع على حصول النسخ . ورابعها : أنها صارت منسوخة بدليل قياسى ، وهو أن نقول : هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الاقربين ، قياسا على الديون التى لا توجد الوصية بها ، لكن عند ما لم توجد الوصية لهؤلاء الأقربين لايستحقون شيئا ، بدليل قوله تعالى فى آية المواريث (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وظاهر الآية يقتضى أنه إذا لم تكن وصية ولا دين ، فالمال أجمع مصروف إلى أهل الميراث ، ولقائل أن يقول : نسخ القرآن بالقياس غير جائز والله أعلم

﴿البحث الثانى﴾ القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين ، منهم من قال:

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «١٨١»

انها صارت منسوخة فى حق من يرث وفى حق من لا يرث . وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ، ومنهم من قال : انها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث . وهو مذهب ابن عباس والحسن البصرى ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد ، حتى قال الضحاك: من مات من غير أن يوصى لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية . وقال طاوس : ان أوصى للاجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الاقارب ، فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا . وحجة هؤلاء من وجهين :

﴿الحجة الأولى﴾ أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به فى حق الوارث القريب ، اما بآية المواريث واما بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لاوصية لوارث» أو بالاجماع على أنه لا وصية للوارث ، وههنا الاجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا ، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذى لا يكون وارثا

﴿الحجة الثانية﴾ قوله عليه الصلاة والسلام «ماحق امرىء مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده ، وأجمعنا على أن الوصية لغير الاقارب غير واجبة ، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب ، وصارت السنة مؤكدة للقرآن فى وجوب هذه الوصية

وأما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثاً فأجود ما لهم التمسك بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وقد ذكرنا تقريره فيما قبل .

﴿البحث الثالث﴾ القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة فى حق القريب الذى لا يكون وارثا ، اختلفوا فى موضعين : الأول : نقل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأفقر فالأفقر من الأقرباء ، وقال الحسن البصرى : هم والأغنياء سواء . الثانى : روى عن الحسن وخالد بن زيد وعبد الملك بن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصى لغير قرابته وله قرابة لا ترثه : يجعل ثلثى الثلث لذوى القرابة ، وثلث الثلث لمن أوصى له . وعن طاوس أن الأقارب ان كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الاجانب وردت إلى الأقارب والله أعلم

قوله تعالى ﴿فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها ، وعظم أمرها . أتبعه بما يجرى مجرى

الوعيد فى تغييرها .

أما قوله تعالى ﴿فمن بدله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا المبدل من هو ؟ فيه قولان : أحدهما : وهو المشهور أنه هو الوصى أو الشاهد أو سائر الناس ، أما الوصى فبأن يغير الوصى الوصية اما فى الكتابة واما فى قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادة أو يكتمها ، وأما غير الوصى والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه ، فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى (فمن بدله)

والقول الثانى : أن المنهى عن التغيير هو الموصى نهى عن تغيير الوصية عن المواضع التى بين الله تعالى بالوصية اليها ، وذلك لأنا بينا أنهم كانوا فى الجاهلية يوصون للاجانب ويتركون الاقارب فى الجوع والضر ، فالله تعالى أمرهم بالوصية للاقربين ، ثم زجر بقوله (فمن بدله بعد ما سمعه) من أعرض عن هذا التكليف .

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية فى قوله (فمن بدله) عائدة إلى الوصية ، مع أن الكناية المذكورة مذكرة والوصية مؤنثة ، وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الوصية بمعنى الايصاء ودالة عليه ، كقوله تعالى (فمن جاءه موعظة) أى وعظ ، والتقدير : فمن بدل ما قاله الميت ، أو ما أوصى به أو سمعه عنه . وثانيها : قيل الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الامر المقدم ذكره . وثالثها : أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره ، وان كانت الوصية مؤنثة . ورابعها : أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل . وخامسها : أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقى فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكر

أما قوله ﴿بعد ما سمعه﴾ فهو يدل على أن الاثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك ، لأنه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم به ، فصار اثبات سماعه كاثبات علمه

أما قوله ﴿فانما اثمه على الذين يبدلونه﴾ فاعلم أن كلمة «انما» للحصر والضمير فى قوله «اثمه» عائد إلى التبديل ، والمعنى : أن اثم ذلك التبديل لا يعود إلا الى المبدل ، وقد تقدم بيان أن المبدل من هو

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام . أحدها : أن الطفل لا يعذب على كفر أبيه. وثانيها : أن الانسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ، ثم ان الوارث قصر فيه بأن لا يقضى دينه فان الانسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال . وثالثها : أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه ، وذلك لأن هذه الآية داله على أن اثم التبديل لا يعود الا إلى المبدل،

فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «١٨٢»

فان الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره وتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)

﴿المسألة الثالثة﴾ إذا أوصى للاجانب ، وفى الاقارب من تشتد حاجته هل يجوز للوصى تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والاقربين اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : كانت الوصية للاقارب واجبة عليه ، فاذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الاجانب كان ذلك الأجنبى أحق به ، ومنهم من قال : ينقض ذلك ويرد الى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء . أما من لا يوجب الوصية للقريب الذى لا يرث ، فاما أن يكون ذلك بالثلث أو بأكثر من الثلث ، فان كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ، ثم اختلفوا فى المستحب ، فكان الحسن يقول : المستحب هو النقصان من الثلث ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال «الثلث والثلث كثير» فندب إلى النقصان . ومنهم من قال : بل الثلث مستحب ، لأنه حقه والثواب فيه أكثر ، ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة ، وهذا هو الاولى ، فاما ان كانت الوصية بأكثر من الثلث . فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من قال : لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة ، والتماس الرضا منهم ، وقال آخرون : لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت . ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فمنهم من قال : يجوز إن أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ، ومنهم من يقول : بل يكون كابتداء عطية من الوارث .

أما قوله ﴿إن الله سميع عليم﴾ فمعناه أنه تعالى سميع للوصية على حدها ، ويعلمها على صفتها ، فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ اعلم أنه تعالى لما توعد من يبدل الوصية ، بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل ، أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الاصلاح فقد أحسن ، وهو المراد من قوله (فمن خاف من موص جنفا أو إثما فاصلح بينهم) لأن الاصلاح يقتضى ضربا من التبديل والتغيير

فذكر تعالى الفرق بين هذا التبديل و بين ذلك التبديل الأول بأن أوجب الاثم فى الأول و أزاله عن الثانى بعد اشتراكهما فى كونهما تبديلين و تغييرين ، لئلا يقدر أن حكمهما واحد فى هذا الباب ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (موص) بالتشديد ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : وصى وأوصى بمعنى واحد .

﴿المسألة الثانية﴾ الجنف : الميل فى الأمور ، وأصله العدول عن الاستواء . يقال : جنف يجنف بكسر النون فى الماضى ، وفتحها فى المستقبل ، جنفاً ، وكذلك : تجانف . ومنه قوله تعالى (غير متجانف لاثم) والفرق بين الجنف والاثم أن الجنف هو الخطأ من حيث لايعلم به والاثم هو العمد .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله تعالى (فمن خاف) قولان : أحدهما : أن المراد منه هو الخوف والخشية .

فان قيل : الخوف إنما يصح فى أمر منتظر ، والوصية وقعت فكيف يمكن تعلقها بالخوف .

والجواب من وجوه : أحدها أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصى يوصى ، فظهرت منه أمارات الجنف ، الذى هو الميل عن طريقة الحق مع ضرب من الجهالة ، أو مع التأويل ، أو شاهد منه تعمداً بأن يزيد غير المستحق ، أو ينقص المستحق حقه ، أو يعدل عن المستحق ، فعند ظهور أمارات ذلك وقبل تحقيق الوصية يأخذ فى الاصلاح ، لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارت فساده وقبل تقرر فساده يكون أسهل ، فلذلك علق تعالى بالخوف من دون العلم ، فكأن الموصى يقول وقد حضر الوصى والشاهد على وجه المشورة ، أريد أن أوصى للأباعد دون الأقارب . وأن أزيد فلاناً مع أنه لايكون مستحقا للزيادة ، أو أنقص فلاناً مع أنه مستحق للزيادة . فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف واثم ، لاقاطعا عليه ، ولذلك قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا) فعلقه بالخوف الذى هو الظن ، ولم يعلقه بالعلم .

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذى ذكرناه لكنه يجوز أن لايستمر الموصى على تلك الوصية بل يفسخها ، ويجوز أن يستمر لأن الموصى مالم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان ، فلما كان كذلك لم يصر الجنف والاثم معلومين ، لأن تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه ، فلذلك علقه بالخوف .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب أن بتقدير أن تستقر الوصية ومات الموصى ، فمن ذلك يجوزأن

يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه ترك الميل والخطأ ، فلما كان ذلك منتظراً لم يكن حكم الجنف والاثم ماضيا مستقراً ، فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين ، فهذه الوجوه يمكن أن تذكر فى معنى الخوف ، وإن كان الوجه الأول هو الأقوى .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله تعالى (فمن خاف) أى فمن علم ، والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم ، وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص ، وبين العلم وبين الظن مشابهة فى أمور كثيرة ، فلهذا صح اطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر ، وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ فى وصيته أو جار فيها متعمداً ، فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره ويرده إلى الصلاح بعد موته ، وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع .

﴿المسألة الرابعة﴾ قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ ، والاثم هو العمد ، ومعلوم أن الخطأ فى حق الغير فى أنه يجب إبطاله بمنزلة العمد ، فلا فصل بين الخطأ والعمد فى ذلك . فمن هذا الوجه سوى عز وجل بين الأمرين .

أما قوله تعالى ﴿فأصلح بينهم﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا المصلح من هو ؟ الظاهر أنه هو الوصى الذى لابد منه فى الوصية ، وقد يدخل تحته الشاهد ، وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولى أو وصى ، أو من يأمر بالمعروف ، فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى (فمن خاف من موص) إذا ظهرت لهم أمارات الجنف والاسم فى الوصية ، أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص فى هذا الباب ، بل الوصى والشاهد أولى بالدخول تحت هذا التكليف ، وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : الضمير فى قوله (فأصلح بينهم) لابد وأن يكون عائداً إلى مذكور سابق ، فما ذلك المذكور السابق ؟

وجوابه : أن لاشبهة أن المراد بين أهل الوصايا، لأن قوله (من موص) دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى : فأصلح بينهم . كأنه قال : فأصلح بين أهل الوصية ، وقال قائلون : المراد فأصلح بين أهل الوصية والميراث ، وذلك هو أن يزيد الموصى فى الوصية على قدر الثلث ، فالمصلح يصلح بين أهل الوصايا والورثة فى ذلك ، وهذا القول ضعيف من وجوه أحدها أن لفظ الموصى إنما يدل على أهل الوصية لا على الورثة . وثانيها : أن الجنف والاثم لا يدخل فى أن يوصى بأكثر من الثلث لأن ذلك لما لم يجز إلا بالرضا صار ذكره كلا ذكر ، ولا يحتاج فى إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان

﴿المسألة الثالثة﴾ فى بيان كيفية هذا الاصلاح ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ فى بيان كيفية هذا الاصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول بينا أن ذلك الجنف والاثم كان اما بزيادة أو نقصان أو بعدول ، فاصلاحها انما يكون بازالة هذه الأمور الثلاثة ، ورد كل حق إلى مستحقه

﴿البحث الثانى﴾ فى كيفية هذا الاصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة ، فنقول : الجنف والاثم ههنا يقع على وجوه : منها أن يظهر من المريض مايدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث ، اما بذكر إقرار ، أو بالتزام عقد ، فههنا يمنع منه ، ومنها أن يوصى بأكثر من الثلث ومنها أن يوصى للأباعد ، وفى الأقارب شدة حاجة ، ومنها أن يوصى مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه

أما قوله تعالى ﴿فلا إثم عليه﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول : هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة فى هذا الاصلاح ، وهو يستحق الثواب عليه ، فكيف يليق به أن يقال : فلا إثم عليه . وجوابه من وجوه : الأول : أنه تعالى لما ذكر اثم المبدل فى أول الآية ، وهذا أيضاً من التبديل بين مخالفته للأول ، وأنه لا إثم عليه لأنه رد الوصية إلى العدل . والثانى : لما كان المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ، ويوهم فيه اثما ، أزال الشبهة وقال (فلا إثم عليه) والثالث : بين أن بالوصية والاشهاد لايتحتم ذلك ، وأنه متى غير إلى الحق وان كان خالف الوصية فلا إثم عليه ، وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصى ، وصرف لماله عمن أحب الى من كره ، لأن ذلك يوهم القبح ، فبين الله عزوجل أن ذلك حسن لقوله (فلا اثم عليه) والرابع : أن الاصلاح بين الجماعة يحتاج فيه إلى الاكثار من القول ، ويخاف فيه أن يتخلله بعض مالا ينبغى من القول والفعل ، فبين تعالى أنه لااثم على المصلح فى هذا الجنس اذا كان قصده فى الاصلاح جميلا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين ، إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور فى الشرع

أما قوله ﴿ان الله غفور رحيم﴾ ففيه أيضاً سؤال : وهو أن هذا الكلام إنما يليق بمن فعل فعلا لايجوز ، أما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات ، فكيف يليق به هذا الكلام

وجوابه من وجوه : أحدها : أن هذا من باب تنبيه الأدنى على الأعلى كأنه قال أنا الذى أغفر الذنوب ثم أرحم المذنب ، فبأن أوصل رحمتى وثوابى اليك مع أنك تحملت المحن الكثيرة فى

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ «١٨٣»

إصلاح هذا المهم كان أولى : وثانيها : يحتمل أن يكون المراد أن ذلك الموصى الذى أقدم على الجنف والاثم متى أصلحت وصيته ، فان الله غفور رحيم يغفر له ويرحمه بفضله . وثالثها : أن المصلح ربما احتاج فى إيتاء الاصلاح إلى أقوال وأفعال ، كان الأولى تركها ، فاذا علم تعالى منه أن غرضه ليس إلا الاصلاح ، فانه لا يؤاخذه بها لأنه غفور رحيم

الحكم السادس

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾

اعلم أن الصيام مصدر صام كالقيام ، وأصله فى اللغة الامساك عن الشىء والترك له ، ومنه قيل للصمت : صوم لأنه امساك عن الكلام ، قال الله تعالى (إنى نذرت للرحمن صوما) وصام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة ، قال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنها بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال آخر : حتى إذا صام النهار واعتدل

وصامت الريح إذا ركدت . وصام الفرس إذا قام على غير اعتلاف وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

ويقال : بكرة صائمة . إذا قامت فلم تدر قال الراجز :

والبكرات شرهن الصائمه

ومصام الشمس حيث تستوى فى منتصف النهار ، وكذلك مصام النجم قال امرؤ القيس :

كأن الثريا علقت فى مصامها بأمراس كتان إلى صم جندل

هذا هو معنى الصوم فى اللغة ، وفى الشريعة هو الامساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس عن المفطرات حال العلم بكونه صائما مع اقتران النية

أما قوله تعالى ﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ ففيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ فى هذا التشبيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى أصل إيجاب الصوم ، يعنى هذه العبادة كانت مكتوبة واجبة على الأنبياء والأمم من لدن آدم إلى عهدكم ، ماأخلى الله أمة من إيجابها عليهم ، لايفرضها عليكم وحدكم ، وفائدة هذا الكلام أن الصوم عبادة شاقة ، والشىء الشاق إذا عم سهل تحمله

والقول الثانى : أن التشبيه يعود إلى وقت الصوم وإلى قدره ، وهذا ضعيف لأن تشبيه الشىء بالشىء يقتضى استواءهما فى أمر من الأمور فاما أن يقال : انه يقتضى الاستواء فى كل الأمور فلا ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : أن الله تعالى فرض صيام رمضان على اليهود والنصارى ، أما اليهود فانها تركت هذا الشهر وصامت يوما من السنة ، زعموا أنه يوم غرق فيه فرعون ، وكذبوا فى ذلك أيضا ، لأن ذلك اليوم يوم عاشوراء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما النصارى فانهم صاموا رمضان فصادفوا فيه الحر الشديد فحولوه إلى وقت لايتغير ، ثم قالوا عند التحويل نزيد فيه فزادوا عشرا ، ثم بعد زمان اشتكى ملكهم فنذر سبعا فزادوه ، ثم جاء بعد ذلك ملك آخر فقال : مابال هذه الثلاثة فأتمه خمسين يوما ، وهذا معنى قوله تعالى (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا) وهذا مروى عن الحسن . وثانيها : أنهم أخذوا بالوثيقة زمانا فصاموا قبل الثلاثين يوما وبعدها يوما ، ثم لم يزل الأخير يستسن بسنة القرن الذى قبله حتى صاروا إلى خمسين يوما ، ولهذا كره صوم يوم الشك ، وهو مروى عن الشعبى : وثالثها : أن وجه التشبيه أنه يحرم الطعام والشراب والجماع بعد النوم كما كان ذلك حراما على سائر الأمم ، واحتج القائلون بهذا القول بأن الأمة مجمعة على أن قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) يفيد نسخ هذا الحكم ، فهذا الحكم لابد فيه من دليل يدل عليه ولادليل عليه إلا هذا التشبيه ، وهو قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) فوجب أن يكون هذا التشبيه دليلا على ثبوت هذا المعنى ، قال أصحاب القول الأول : قد بينا أن تشبيه شىء بشىء لايدل على مشابهتهما من كل الوجوه ، فلم يلزم من تشبيه صومنا بصومهم ، أن يكون صومهم مختصا برمضان . وأن يكون صومهم مقدراً بثلاثين يوما ، ثم ان مثل هذه الرواية مما ينفر من قبول الاسلام إذا علم اليهود والنصارى كونه كذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ فى موضع «كما» ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج موضع «كما» نصب على المصدر لأن المعنى : فرض عليكم فرضا كالذى فرض على الذين من قبلكم . الثانى : قال ابن الانبارى :

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُم مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ

يجوز أن يكون فى موضع نصب على الحال من الصيام ، يراد بها : كتب عليكم الصيام مشبها وممثلا بما كتب على الذين من قبلكم . الثالث : قال أبو على : هو صفة لمصدر محذوف تقديره : كتابة كما كتب عليهم ، فحذف المصدر وأقيم نعته مقامه ، قال : ومثله فى الاتساع والحذف قولهم فى صريح الطلاق : أنت واحدة ، ويريدون أنت ذات تطليقة واحدة ، فحذف المضاف والمضاف إليه وأقيم صفة المضاف مقام الاسم المضاف إليه .

أما قوله تعالى ﴿لعلكم تتقون﴾ فاعلم أن تفسير (لعل) فى حق الله تعالى قد تقدم ، وأما أن هذا الكلام كيف يليق بهذا الموضع ففيه وجوه : أحدها : أنه سبحانه بين بهذا الكلام أن الصوم يورث التقوى لما فيه من انكسار الشهوة وانقماع الهوى ، فانه يردع عن الأشر والبطر والفواحش ويهون لذات الدنيا ورياستها ، وذلك لأن الصوم يكسر شهوة البطن والفرج ، وإنما يسعى الناس لهذين ، كما قيل فى المثل السائر : المرء يسعى لغاريه بطنه وفرجه : فمن أكثر الصوم هان عليه أمر هذين وخفت عليه مؤنتهما ، فكان ذلك رادعا له عن ارتكاب المحارم والفواحش ، ومهوناً عليه أمر الرياسة فى الدنيا ، وذلك جامع لأسباب التقوى ، فيكون معنى الآية فرضت عليكم الصيام لتكونوا به من المتقين الذين أثنيت عليهم فى كتابى ، وأعلمت أن هذا الكتاب هدى لهم ولما اختص الصوم بهذه الخاصة حسن منه تعالى أن يقول عند إيجابها (لعلكم تتقون) منبها بذلك على وجه وجوبه ، لأن مايمنع النفس عن المعاصى لابد وأن يكون واجباً . وثانيها : المعنى : ينبغى لكم بالصوم أن يقوى رجاؤكم فى التقوى . وهذا معنى «لعل» وثالثها : المعنى : لعلكم تتقون الله بصومكم وترككم للشهوات فان الشيء كلما كانت الرغبة فيه أكثر : كان الاتقاء عنه أشق ، والرغبة فى المطعوم والمنكوح أشد ، من الرغبة فى سائر الأشياء فاذا سهل عليكم اتقاء الله بترك المطعوم والمنكوح ، كان اتقاء الله بترك سائر الأشياء أسهل وأخف . ورابعها : المراد (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) إهمالها وترك المحافظة عليها بسبب عظم درجاتها واصالتها . وخامسها : لعلكم تنتظمون بسبب هذه العبادة فى زمرة المتقين لأن الصوم شعارهم والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أياما معدودات فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين

تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٤»

يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾

اعلم أن فى قوله تعالى (أياما معدودات) مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى انتصاب (أياما) أقوال: الأول: نصب على الظرف، كأنه قيل: كتب عليكم الصيام فى أيام. ونظيره قولك: نويت الخروج يوم الجمعة. والثانى: وهو قول الفراء أنه خبر ما لم يسم فاعله، كقولهم: أعطى زيد مالا. والثالث: على التفسير. والرابع: باضمار أى فصوموا أياما.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى هذه الأيام على قولين: الأول: أنها غير رمضان. وهو قول معاذ وقتادة وعطاء، ورواه عن ابن عباس، ثم اختلف هؤلاء فقيل: ثلاثة أيام من كل شهر. عن عطاء، وقيل: ثلاثة أيام من كل شهر، وصوم يوم عاشوراء. عن قتادة، ثم اختلفوا أيضاً فقال بعضهم: انه كان تطوعا ثم فرض. وقيل: بل كان واجباً واتفق هؤلاء على أنه منسوخ بصوم رمضان، واحتج القائلون بأن المراد بهذه الأيام غير صوم رمضان بوجوه: الأول: ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن صوم رمضان نسخ كل صوم، فدل هذا على أن قبل وجوب رمضان كان صوما آخر واجباً. الثانى: أنه تعالى ذكر حكم المريض والمسافر فى هذه الآية، ثم ذكر حكمهما أيضاً فى الآية التى بعد هذه الآية الدالة على صوم رمضان، فلو كان هذا الصوم هو صوم رمضان، لكان ذلك تكريرا محضا من غير فائدة وأنه لا يجوز. الثالث: أن قوله تعالى فى هذا الموضع (وعلى الذين يطيقونه فدية) يدل على أن هذا الصوم واجب على التخيير. يعنى: ان شاء صام، وإن شاء أعطى الفدية. وأما صوم رمضان فانه واجب على التعيين، فوجب أن يكون صوم هذه الأيام غير صوم رمضان.

﴿القول الثانى﴾ وهو اختيار أكثر المحققين، كابن عباس والحسن وأبى مسلم أن المراد بهذه الأيام المعدودات: شهر رمضان قالوا: وتقريره أنه تعالى قال أولا (كتب عليكم الصيام) وهذا محتمل ليوم ويومين وأيام ثم بينه بقوله تعالى (أياما معدودات) فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) فعلى هذا الترتيب يمكن جعل الأيام المعدودات بعينها شهر رمضان، وإذا أمكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه. لأن كل ذلك زيادة لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به.

أما تمسكهم أولا بقوله عليه السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم»

فالجواب : أنه ليس فى الخبر أنه نسخ عنه وعن أمته كل صوم فلم لايجوز أن يكون المراد أنه نسخ كل صوم واجب فى الشرائع المتقدمة ، لأنه كما يصح أن يكون بعض شرعه ناسخا للبعض ، فيصح أن يكون شرعه ناسخا لشرع غيره

سلمنا أن هذا الخبر يقتضى أن يكون صوم رمضان نسخ صوما ثبت فى شرعه ، ولكن لم لا يجوز أن يكون ناسخاً لصيام وجب بغير هذه الآية ، فمن أين لنا أن المراد بهذه الآية غير شهر رمضان .

﴿وأما حجتهم الثانية﴾ وهى أن هذه الأيام لو كانت هى شهر رمضان ، لكان حكم المريض والمسافر مكررا

فالجواب : أن فى الابتداء كان صوم شهر رمضان ليس بواجب معين ، بل كان التخيير ثابتاً بينه وبين الفدية ، فلما كان كذلك ورخص للمسافر الفطر كان من الجائز أن يظن أن الواجب عليه الفدية دون القضاء ، ويجوز أيضا أنه لافدية عليه ولا قضاء لمكان المشقة التى يفارق بها المقيم ، فلما لم يكن ذلك بعيداً بين تعالى أن افطار المسافر والمريض فى الحكم خلاف التخيير فى حكم المقيم ، فانه يجب عليهما القضاء فى عدة من أيام أخر ، فلمانسخ الله تعالى ذلك عن المقيم الصحيح وألزمه بالصوم حتما ، كان من الجائز أن يظن أن حكم الصوم لما انتقل عن التخيير إلى التضييق حكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم الصحيح من حيث تغير حكم الله فى الصوم ، فبين تعالى أن حال المريض والمسافر ثابت فى رخصة الافطار ووجوب القضاء كحالها أولا ، فهذا هو الفائدة فى اعادة ذكر حكم المسافر والمريض ، لا لأن الايام المعدودات سوى شهر رمضان .

﴿وأما حجتهم الثالثة﴾ وهى قولهم صوم هذه الايام واجب مخير ، وصوم شهر رمضان واجب معين .

فجوابه ماذكرنا من أن صوم شهر رمضان كان واجباً مخيرا ، ثم صار معينا ، فهذا تقرير هذا القول . واعلم أن على كلا القولين لا بد من تطرق النسخ إلى هذه الآية ، أما على القول الأول فظاهر ، وأما على القول الثانى فلان هذه الآية تقتضى أن يكون صوم رمضان واجبا مخيرا ، والآية التى بعدها تدل على التعيين ، فكانت الآية الثانية ناسخة لحكم هذه الآية. وفيه اشكال وهو أنه كيف يصح أن يكون قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ناسخاللتخيير مع اتصاله

بالمنسوخ ، وذلك لا يصح .

وجوابه : أن الاتصال فى التلاوة لا يوجب الاتصال فى النزول ، وهذا كما قاله الفقهاء فى عدة المتوفى عنها زوجها أن المقدم فى التلاوة وهو الناسخ والمنسوخ متأخر ، وهذا ضد ما يجب أن يكون عليه حال الناسخ والمنسوخ ، فقالوا : ان ذلك فى التلاوة أما فى الانزال فكان الاعتداد بالحول هو المتقدم ،والآية الدالة على أربعة أشهر وعشرهى المتأخرة ، فصح كونها ناسخة ،وكذلك نجد فى القرآن آية مكية متأخرة فى التلاوة عن الآية المدنية ، وذلك كثير

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (معدودات) وجهان ، أحدهما : مقدرات بعدد معلوم . وثانيهما : قلائل كقوله تعالى (دراهم معدودة) وأصله أن المال القليل يقدر بالعدد ،ويحتاط فى معرفة تقديره ، وأما الكثير فانه يصب صبا ويحثى حثيا ، والمقصود من هذا الكلام كانه سبحانه يقول: انى رحمتكم وخففت عنكم حين لم أفرض عليكم صيام الدهر كله ، ولا صيام أكثره ، ولو شئت لفعلت ذلك ولكنى رحمتكم وما أوجبت الصوم عليكم الا فى أيام قليلة ، وقال بعض المحققين : يجوز أن يكون قوله (أياما معدودات) من صلة قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) وتكون المماثلة واقعة بين الفرضين من هذا الوجه ، وهو تعليق الصوم بمدة غير متطاولة وان اختلفت المدتان فى الطول والقصر ، ويكون المراد ما ذكرناه من تعريفه سبحانه ايانا أن فرض الصوم علينا وعلى من قبلنا ماكان إلا مدة قليلة لا تشتد مشقتها ، فكان هذا بيانا لكونه تعالى رحيما بجميع الامم ، ومسهلا أمر التكاليف على كل الامم

أما قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فالمراد منه أن فرض الصوم فى الايام المعدودات انما يلزم الأصحاء المقيمين ،فامامن كان مريضا أو مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام إلى أيام أخر،قال القفال رحمه الله :انظروا الى عجيب مانبه الله عليه من سعة فضله ورحمته فى هذا التكليف، وأنه تعالى بين فى أول الآية أن لهذه الأمة فى هذا التكليف أسوة بالأمة المتقدمة ، والغرض منه ما ذكرنا أن الامور الشاقة إذا عمت خفت ، ثم ثانيا بين وجه الحكمة فى إيجاب الصوم ، وهو أنه سبب لحصول التقوى ، فلو لم يفرض الصوم لفات هذا المقصود الشريف ، ثم ثالثاً : بين أنه مختص بأيام معدودة ، فانه لو جعله أبداً أو فى أكثر الأوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعاً : أنه خصه من الأوقات بالشهر الذى أنزل فيه القرآن لكونه أشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ، ثم بين خامساً : إزالة المشقة فى إلزامه فأباح تأخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى ، إلى أن يصيروا إلى الرفاهية والسكون ، فهو سبحانه راعى فى إيجاب الصوم هذه

الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه كثيراً ، إذا عرفت هذا فنقول فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً) إلى قوله (أخر) فيه معنى الشرط والجزاء أى من يكن منكم مريضاً أو مسافراً فأفطر فليقض ، وإذا قدرت فيه معنى الشرط كان المراد بقوله كان الاستقبال لا الماضى ، كما تقول : من أتانى أتيته

﴿المسألة الثانية﴾ المرض عبارة عن عدم اختصاص جميع أعضاء الحى بالحالة المقتضية لصدور أفعاله سليمة سلامة تليق به ، واختلفوا فى المرض المبيح للفطر على ثلاثة أقوال : أحدها : أن أى مريض كان ، وأى مسافر كان ، فله أن يترخص تنزيلا للفظه المطلق على أقل أحواله ، وهذا قول الحسن وابن سيرين ، يروى أنهم دخلوا على ابن سيرين فى رمضان وهو يأكل ، فاعتل بوجع أصبعه . وثانيها أن هذه الرخصة مختصة بالمريض الذى لو صام لوقع فى مشقة وجهد ، وبالمسافر الذى يكون كذلك ، وهذا قول الأصم ، وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على أكمل الأحوال . وثالثها : وهو قول أكثر الفقهاء : أن المرض المبيح للفطر هو الذى يؤدى إلى ضرر فى النفس أو زيادة فى العلة ، إذ لافرق فى الفعل بين مايخاف منه وبين مايؤدى الى مايخاف منه كالمحموم اذا خاف أنه لو صام تشتد حماه ، وصاحب وجع العين يخاف ان صام أن يشتد وجع عينه ، قالوا : وكيف يمكن أن يقال كل مرض مرخص مع علمنا أن فى الأمراض ماينقصه الصوم ، فالمراد إذن منه مايؤثر الصوم فى تقويته ، ثم تأثيره فى الأمر اليسير لاعبرة به ، لأن ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض أيضاً . فاذن يجب فى تأثيره ماذكرناه

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل السفر من الكشف وذلك أنه يكشف عن أحوال الرجال وأخلاقهم والمسفرة المكنسة ، لأنها تسفر التراب عن الأرض ، والسفير الداخل بين اثنين للصلح ، لأنه يكشف المكروه الذى اتصل بهما ، والمسفر المضىء ، لأنه قد انكشف وظهر ومنه أسفر الصبح والسفر الكتاب ، لانه يكشف عن المعانى ببيانه ، وأسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت النقاب. قال الازهرى : وسمى المسافر مسافرا لكشف قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء ، وسمى السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم ، ويظهر ما كان خافيا منهم ، واختلف الفقهاء فى قدر السفر المبيح للرخص ، فقال داود : الرخص حاصلة فى كل سفر ولو كان السفر فرسخا ، وتمسك فيه بأن الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا ، فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم أقصى ما فى الباب أنه يروى خبر واحد فى تخصيص هذا العموم . لكن تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد غير جائز ، وقال الأوزاعى : السفر المبيح مسافة يوم : وذلك لأن أقل من

هذا القدر قد يتفق للمقيم ، وأما الأكثر فليس عدد أولى من عدد ، فوجب الاقتصار على الواحد، ومذهب الشافعى أنه مقدر بستة عشر فرسخا ، ولا يحسب منه مسافة الاياب ، كل فرسخ ثلاثة أميال بأميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى قدر أميال البادية ، كل ميل اثنا عشر ألف قدم ، وهى أربعة آلاف خطوة ، فان كل ثلاث أقدام خطوة ، وهذا مذهب مالك وأحمد وإسحق ، وقال أبو حنيفة والثورى : رخص السفر لا تحصل إلا فى ثلاث مراحل أربعة وعشرين فرسخا ، حجة الشافعى وجهان : الأول : قوله تعالى (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) مقتضاه أن يترخص المسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة . لأن تعب اليوم الواحد يسهل تحمله ، أما اذا تكرر التعب فى اليومين . فانه يشق تحمله فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف

﴿الحجة الثانية﴾ من الخبر : وهو ما رواه الشافعى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يا أهل مكة لا تقصروا فى أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان . قال أهل اللغة : وكل بريد أربعة فراسخ . فيكون بمجوعه ستة عشر فرسخا ، وروى الشافعى أيضا أن عطاء قال لابن عباس : أقصر إلى عرفة؟ فقال : لا.فقال:إلى مر الظهران ؟ فقال: لا، ولكن اقصر إلى جدة وعسفان والطائف . قال مالك : بين مكة وجدة وعسفان أربعة برد . وحجة أبى حنيفة أيضا من وجهين : الأول : أن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يقتضى وجوب الصوم عدلنا عنه فى ثلاثة أيام بسبب الاجماع على أن هذا القدر مرخص ، والاقل منه مختلف فيه ، فوجب أن يبقى وجوب الصوم

﴿الحجة الثانية﴾ من الخبر وهو قوله عليه السلام «يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن» دل الخبر على أن لكل مسافر أن يمسح ثلاثة أيام ، ولا يكون كذلك حتى تتقدر مدة السفر ثلاثة أيام ، لأنه عليه الصلاة والسلام جعل السفر علة المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا ، والمعلول لا يزيد على العلة

والجواب عن الأول : أنه معارض بما ذكرناه من الآية . فان رجحوا جانبهم بأن الاحتياط فى العبادات أولى ، رجحنا جانبنا بأن التخفيف فى رخص السفر مطلوب الشرع ، بدليل قوله عليه السلام «هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا منه صدقته» والترجيح لهذا الجانب ، لأن الدليل الدال على أن رخص السفر مطلوبة للشرع أخص من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط

والجواب عن الثانى : أنه عليه السلام قال «يمسح المقيم يوما وليلة» وهذا لايدل على أنه لاتحصل الاقامة فى أقل من يوم وليلة ، لأنه لو نوى الاقامة فى موضع الاقامة ساعة صار مقيما ، فكذا قوله «والمسافر ثلاثة أيام» لايوجب أن لايحصل السفر فى أقل من ثلاثة أيام

﴿المسألة الرابعة﴾ لقائل أن يقول : رعاية اللفظ تقتضى أن يقال : فمن كان منكم مريضاً أو مسافراً . ولم يقل هكذا بل قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر)

وجوابه : أن الفرق هو أن المرض صفة قائمة بالذات : فان حصلت حصلت والا فلا ، وأما السفر فليس كذلك . لأن الانسان اذا نزل فى منزل فان عدم الاقامة كان سكونه هناك إقامة لا سفراً ، وان عدم السفر كان هو فى ذلك السكون مسافراً فاذن كونه مسافراً أمر يتعلق بقصده واختياره ، فقوله (على سفر) معناه كونه على قصد السفر ، والله أعلم بمراده

﴿المسألة الخامسة﴾ «العدة» فعلة من العد ، وهو بمعنى المعدود، كالطحن بمعنى المطحون، ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس : عدة . وعدة المرأة من هذا

فان قيل : كيف قال (فعدة) على التنكير ولم يقل فعدتها . أى فعدة الايام المعدودات

قلنا : لأنا بينا أن العدة بمعنى المعدود فأمر بأن يصوم أياماً معدودة مكانها، والظاهر أنه لايأتى الا بمثل ذلك العدد فأغنى ذلك عن التعريف بالاضافة

﴿المسألة السادسه﴾ «عدة» قرئت مرفوعة ومنصوبة ، أما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة ، فيكون هذا من باب حذف المضاف ، وأما اضمار «عليه» فيدل عليه حرف الفاء ، وأما النصب فعلى معنى : فليصم عدة

﴿المسألة السابعة﴾ ذهب قوم من علماء الصحابة إلى أنه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا ، ويصوما عدة من أيام أخر ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، ونقل الخطابى فى اعلام التنزيل عن ابن عمر أنه قال لو صام فى السفر قضى فى الحضر ، وهذا اختيار داود ابن على الاصفهانى . وذهب أكثر الفقهاء إلى أن الافطار رخصة فان شاء أفطر وان شاء صام . حجة الأولين من القرآن والخبر . أما القرآن فمن وجهين : الأول : أنا ان قرأنا « عدة » بالنصب كان التقدير : فليصم عدة من أيام أخر . وهذا للايجاب ، ولو أنا قرأنا بالرفع كان التقدير : فعليه عدة من أيام . وكلمة «على» للوجوب ، فثبت أن ظاهر القرآن يقتضى إيجاب صوم أيام أخر ، فوجب أن يكون فطر هذه الأيام واجباً ضرورة أنه لاقائل بالجمع

﴿الحجة الثانية﴾ أنه تعالى أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية ، ثم قال عقيبها (يريد الله بكم اليسر

ولايريد بكم العسر) ولا بد وأن يكون هذا اليسر والعسر شيئا تقدم ذكرهما ، وليس هناك يسر الاأنه أذن للمريض والمسافر فى الفطر ، وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله (يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر) معناه يريد منكم الافطار ولايريد منكم الصوم ، فذلك تقرير قولنا ، وأما الخبر فاثنان : الأول : قوله عليه السلام « ليس من البر الصيام فى السفر » لايقال هذا الخبر وارد عن سبب خاص ، وهو ماروى أنه عليه الصلاة والسلام مرعلى رجل جالس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم أجهده العطش ، فقال «ليس من البر الصيام فى السفر» لأنا نقول العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب. والثانى : قوله عليه الصلاة والسلام « الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر »

أما حجة الجمهور : فهى أن فى الآية اضماراً لأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر وتمام تقرير هذا الكلام أن الاضمار فى كلام الله جائز فى الجملة ، وقد دل الدليل على وقوعه ههنا ، أما بيان الجواز فكما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجرفانفجرت) والتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى (ولاتحلقوا رؤسكم) إلى قوله (أوبه أذى من رأسه ففدية) أى فحلق فعليه فدية ، فثبت أن الاضمار جائز ، أما أن الدليل دل على وقوعه ففى تقريره وجوه : الأول : قال القفال : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يدل على وجوب الصوم ولقائل أن يقول هذا ضعيف وبيانه من وجهين : الأول : أنا إذا أجرينا ظاهر قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) على العموم لزمنا الاضمار فى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقد بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص أولى والثانى : وهو أن ظاهر قوله تعالى (فليصمه) يقتضى الوجوب عيناً ، ثم ان هذا الوجوب منتف فى حق المريض والمسافر ، فهذه الآية مخصوصة فى حقهما على جميع التقديرات ، سواء أجرينا قوله تعالى فعليه عدة من أيام أخر على ظاهره أو لم نفعل ذلك وإذا كان كذلك وجب إجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار

الوجه الثانى: ماذكره الواحدى فى كتاب البسيط ، فقال : القضاء إنما يجب بالافطار لا بالمرض والسفر ، فلما أوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر ، دل على أنه لابد من إضمار الافطار ، وهذا فى غاية السقوط ، لأن الله تعالى لم يقل : فعليه قضاء مامضى . بل قال : فعليه صوم عدة من أيام أخر ، وإيجاب الصوم عليه فى أيام أخر لايستدعى أن يكون مسبوقا بالافطار .

الوجه الثالث : ماروى أبو داود فى سننه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة

الأسلمى سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله هل أصوم على السفر؟ فقال عليه الصلاة والسلام ؛ صم إن شئت وأفطر إن شئت ، ولقائل أن يقول : هذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ظاهر القرآن يقتضى وجوب صوم سائر الأيام ، فرفع هذا الخبر غير جائز إذا ثبت ضعف هذه الوجوه ، فالاعتماد فى إثبات المذهب على قوله تعالى بعد هذه الآية (وأن تصوموا خير لكم) وسيأتى بيان وجه الاستدلال إن شاء الله تعالى .

《المسألة الثامنة》 لمذهب القائلين بأن الصوم جائز فرعان :

الفرع الأول : اختلفوا فى أن الصوم أفضل أم الفطر؟ فقال أنس بن مالك وعثمان بن أبى أوفى الصوم أفضل . وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ومالك والثورى وأبى يوسف ومحمد ، وقالت طائفة أفضل الأمرين الفطر ، وإليه ذهب ابن المسيب والشعبى والأوزاعى وأحمد وإسحق ، وقالت فرقة ثالثة : أفضل الأمرين أيسرهما على المرء .

حجة الأولين : قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم)
حجة الفرقة الثانية : أن القصر فى الصلاة أفضل ، فوجب أن يكون الافطار أفضل .

والجواب : أن من أصحابنا من قال : الاتمام أفضل . إلا أنه ضعيف ، والفرق من وجهين : أحدهما : أن الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها . والثانى : أن فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر .

حجة الفرقة الثالثة : قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فهذا يقتضى أنه إن كان الصوم أيسر عليه صام ، وإن كان الفطر أيسر أفطر .

الفرع الثانى : أنه إذا أفطر كيف يقضى ؟ فمذهب على وابن عمر والشعبى أنه يقضيه متتابعا ، وقال الباقون : التتابع مستحب وإن فرق جاز . حجة الأولين وجهان : الأول : أن قراءة أبى (فعدة من أيام متتابعات) والثانى : أن القضاء نظير الأداء فلما كان الأداء متتابعاً ، فكذا القضاء .

حجة الفرقة الثانية : أن قوله (فعدة من أيام أخر) نكرة فى سياق الاثبات ، فيكون ذلك أمراً بصوم أيام على عدد تلك الأيام مطلقا ، فيكون التقييد بالتتابع مخالفاً لهذا التعميم ، وعن أبى عبيدة ابن الجراح أنه قال : إن الله لم يرخص لكم فى فطره وهو يريد أن يشق عليكم فى قضائه ، إن شئت فواتر وإن شئت ففرق : والله أعلم .

وروى أن رجلا قال للنبى صلى الله عليه وسلم ، على أيام من رمضان أفيجزينى أن أقضيها متفرقا فقال له : أرأيت لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين أما كان يجزيك ؟ قال : نعم . قال :

فالله أحق أن يعفو ويصفح .

﴿المسأله التاسعة﴾ «أخر» لا ينصرف لأنه حصل فيه سببان الجمع والعدل . أما الجمع فلأنها جمع أخرى . وأما العدل فلأنها جمع أخرى ، وأخرى تأنيث آخر ، وآخر على وزن أفعل ،وما كان على وزن أفعل فانه اما أن يستعمل مع «من» أو مع الالف واللام ، يقال : زيد أفضل من عمرو ، وزيد الافضل . وكان القياس أن يقال : رجل آخر من زيد كما تقول أقدم من عمرو ، الا أنهم حذفوا لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من» فأسقطوا «من» اكتفاء بدلالة اللفظ عليه ، والألف واللام منافيان «من» فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار أخر وآخر وأخرى ، معدولة عن حكم نظائرها ، لأن الألف واللام استعملتا فيها ثم حذفتا

أما قوله تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ القراءة المشهورة المتواترة (يطيقونه) وقرأ عكرمة وأيوب السختيانى وعطاء (يطيقونه) ومن الناس من قال : هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد ، قال ابن جنى : أما عين الطاقة فواو كقولهم : لاطاقة لى به ، ولاطوق لى به ، وعليه قراءة (يطوقونه) فهو يفعلونه ، فهو كقولك : يجشمونه . أى يكلفونه .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (وعلى الذين يطيقونه) على ثلاثة أقوال : الأول : أن هذا راجع إلى المسافر والمريض . وذلك لأن المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهما من يطيق الصوم

أما القسم الأول : فقد ذكر الله حكمه فى قوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر .

وأما القسم الثانى وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم ، فاليهما الاشارة بقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فكأنه تعالى أثبت للمريض وللمسافر حالتين فى إحداهما يلزمه أن يفطر وعليه القضاء وهى حال الجهد الشديد لو صام . والثانية : أن يكون مطيقاً للصوم لا يثقل عليه ، فحينئذ يكون مخيراً بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية .

﴿القول الثانى﴾ وهو قول أكثر المفسرين ، أن المراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المقيم الصحيح . فخيره الله تعالى أولا بين هذين . ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقا معينا .

﴿القول الثالث﴾ أنه نزلت هذه الآية فى حق الشيخ الهرم قالوا : وتقريره من وجهين : أحدهما : أن الوسع فوق الطاقة ، فالوسع اسم لمن كان قادراً على الشىء على وجه السهولة ، أما

الطاقة فهو اسم لمن كان قادراً على الشيء مع الشدة والمشقة ، فقوله (وعلى الذين يطيقونه) أى وعلى الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة

﴿الوجه الثانى﴾ فى تقرير هذا القول القراءة الشاذة (وعلى الذين يطيقونه) فان معناه وعلى الذين يجشمونه ويكلفونه ، ومعلوم أن هذا لايصح إلا فى حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة .

إذا عرفت هذا فنقول:القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين : أحدهما : وهو قول السدى : أنه هو الشيخ الهرم ، فعلى هذا لاتكون الآية منسوخة ، يروى أن أنساً كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ، ويطعم لكل يوم مسكينا ، وقال آخرون : انها تتناول الشيخ الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصرى عن الحامل والمرضع إذا خافتا على نفسهما وعلى ولديهما فقال : فأى مرض أشد من الحمل تفطر وتقضى .

واعلم أنهم أجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر فعليه الفدية . أما الحامل والمرضع إذا أفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعى رضى الله عنه : عليهما الفدية . وقال أبو حنيفة : لا تجب حجة الشافعى أن قوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) يتناول الحامل والمرضع ، وأيضاً الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضاً عليهما ، وأبو حنيفة فرق فقال : الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه ، فلا جرم وجبت الفدية ، أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما ، فلو أوجبنا الفدية عليهما أيضاً كان ذلك جمعاً بين البدلين وهو غير جائز لأن القضاء بدل والفدية بدل ، فهذا تفصيل هذه الأقوال الثلاثة فى تفسير قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه)

﴿ أما القول الأول ﴾ وهو اختيار الأصم فقد احتجوا على صحته من وجوه : أحدها : أن المرض المذكور فى الآية إما أن يكون هو المرض الذى يكون فى الغاية ، وهو الذى لا يمكن تحمله ، أو المراد كل ما يسمى مرضاً ، أو المراد منه ما يكون متوسطاً بين هاتين الدرجتين ، والقسم الثانى باطل بالاتفاق ، والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأن المتوسطات لها مراتب كثيرة غير مضبوطة ، وكل مرتبة منها فانها بالنسبة إلى ما فوقها ضعيفة وبالنسبة الى ما تحتها قوية ، فاذا لم يكن فى اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع أن مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الأصل ، ولما بطل هذان القسمان تعين أن المراد هو القسم الأول ، وذلك لأنه مضبوط ، فحمل الآية عليه أولى لأنه لا يفضى إلى صيرورة الآية مجملة

إذا ثبت هذا فنقول : أول الآية دل على إيجاب الصوم ، وهو قوله : كتب عليكم الصيام

أياما معدودات ثم بين أحوال المعذورين ، ولما كان المعذورون على قسمين : منهم من لا يطيق الصوم أصلا ، ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة ، فالله تعالى ذكر حكم القسم الأول ثم أردفه بحكم القسم الثانى

﴿ الحجة الثانية ﴾ فى تقرير هذا القول أنه لا يقال فى العرف للقادر القوى : انه يطيق هذا الفعل لأن هذا اللفظ لا يستعمل إلا فى حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة

﴿ الحجة الثالثة ﴾ أن علي أقوالكم لابد من إيقاع النسخ فى هذه الآية وعلى قولنا لا يجب . ومعلوم أن النسخ كلما كان أقل كان أولى ، فكان المصير إلى إثبات النسخ من غير أن يكون فى اللفظ ما يدل عليه غير جائز

﴿ الحجة الرابعة ﴾ أن القائلين بأن هذه الآية منسوخة اتفقوا على أن ناسخها آية شهود الشهر ، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال فى آخر تلك الآية (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) لائقاً بهذا الموضع ، لأن هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ، ورفع وجوبه على سبيل التخيير ، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتا للعسر فكيف يليق به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

واحتج القاضى رحمه الله على فساد قول الأصم فقال : إن قوله (وعلى الذين يطيقونه) معطوف على المسافر والمريض ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه فبطل قول الأصم

والجواب : أنا بينا أن المراد من المسافر والمريض المذكورين فى الآية هما الذان لا يمكنهما الصوم البتة . والمراد من قوله (وعلى الذين يطيقونه) المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم . فكانت المغايرة حاصلة فثبت بما بينا أن القول الذى اختاره الأصم ليس بضعيف ، أما إذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقى القولان الآخران ، وأكثر المفسرين والفقهاء على القول الثانى ، واختاره الشافعى واحتج على فساد القول الثالث . وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بأن قال : لو كان المراد هو الشيخ الهرم لما قال فى آخر الآية (وأن تصوموا خير لكم) لأنه لا يطيقه

ولقائل أن يقول : هذا محمول على الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم ولكنه يشق عليه ، وعلى هذا التقدير فلا يمتنع أن يقال له : لو تحملت هذه المشقة لكان ذلك خيراً لك فان العبادة كلما كانت أشق كانت أكثر ثوابا

أما قوله تعالى ﴿فدية طعام مسكين﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر (فدية) بغير تنوين (طعام) بالكسر مضافا اليه (مساكين) جمعا، والباقون (فدية) منونة (طعام) بالرفع (مسكين) مخفوض. أما القراءة الأولى ففيها بحثان: الأول: أنه ما معنى اضافه فدية إلى طعام؟ فنقول فيه وجهان: أحدهما: أن الفدية لها ذات وصفتها أنها طعام، فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة، كقولهم: مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثانى: قال الواحدى: الفدية اسم للقدر الواجب، والطعام اسم يعم الفدية وغيرها، فهذه الاضافة من الاضافة التى تكون بمعنى «من» كقولك: ثوب خز وخاتم حديد. والمعنى: ثوب من خز وخاتم من حديد. فكذا ههنا التقدير: فدية من طعام فأضيفت الفدية الى الطعام مع أنك تطلق على الفدية اسم الطعام

﴿البحث الثانى﴾ أن فى هذه القراءة جمعوا المساكين لأن الذين يطيقونه جماعة، وكل واحد منهم يلزمه طعام مسكين وأما القراءة الثانية وهى (فدية) بالتنوين فجعلوا ما بعده مفسراً له ووحدوا المسكين لأن المعنى على كل واحد لكل يوم طعام مسكين

﴿المسألة الثانية﴾ الفدية فى معنى الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم على الشىء وعند أبى حنيفة أنه نصف صاع من بر أو صاع من غيره، وهو مدان وعند الشافعى مد

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائى بقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) على أن الاستطاعة قبل الفعل فقال: الضمير فى قوله (وعلى الذين يطيقونه) عائد إلى الصوم فأثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم، لأنه أوجب عليه الفدية، وإنما يجب عليه الفدية إذا لم يصم، فدل هذا على أن القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون الضمير عائد إلى الفدية؟

قلنا لوجهين: أحدهما: أن الفدية غير مذكورة من قبل فكيف يرجع الضمير اليها: والثانى: أن الضمير مذكر والفديه مؤنثة، فان قيل: هذه الآية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا: انها كانت قبل أن صارت منسوخة دالة على أن القدرة حاصلة قبل الفعل، والحقائق لا تتغير

أما قوله ﴿تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له﴾ ففيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يطعم مسكيناً أو أكثر: والثانى: أن يطعم المسكين الواحد أكثر من القدر الواجب. والثالث: قال الزهرى: من صام مع الفدية فهو خير له

أما قوله ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط، فيكون التقدير: وأن تصوموا أيها المطيقون أو المطوقون وتحملتم المشقة فهو

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «١٨٥»

خير لكم من الفدية : والثانى : أن هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم ، أعنى المريض والمسافر والذين يطيقونه ، وهذا أولى لأن اللفظ عام ، ولا يلزم من اتصاله بقوله (وعلى الذين يطيقونه) أن يكون حكمه مختصاً بهم ، لأن اللفظ عام ولا منافاة فى رجوعه إلى الكل ، فوجب الحكم بذلك وعند هذا يتبين أنه لابد من الاضمار فى قوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر . وأن التقدير : فأفطر فعدة من أيام أخر . الثالث : أن يكون قوله (وأن تصوموا خير لكم) عطفا على أول الآية فالتقدير : كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم

أما قوله ﴿ان كنتم تعلمون﴾ أى أن الصوم عليكم فاعلموا صدق قولنا وأن تصوموا خير لكم الثانى: أن آخر الآية متعلق بأولها، والتقدير: كتب عليكم الصيام وأن تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون أى انكم اذا تدبرتم علمتم ما فى الصوم من المعانى المورثة للتقوى وغيرها مما ذكرناه فى صدر هذه الآية . الثالث : أن العالم بالله لابد وأن يكون فى قلبه خشية الله على ما قال (انما يخشى الله من عباده العلماء) فذكر العلم والمراد الخشية ، وصاحب الخشية يراعى الاحتياط والاحتياط فى فعل الصوم ، فكأنه قيل : ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم

قوله تعالى ﴿شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون﴾

فيـــه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الشهر مأخوذ من الشهرة يقال: شهر الشىء يشهر شهرة وشهرا اذا ظهر ، وسمى الشهر شهراً لشهرة أمره وذلك لأن حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب أوقات ديونهم ،

وقضاء نسكهم فى صومهم وحجهم ، والشهرة ظهور الشيء وسمى الهلال شهراً لشهرته وبيانه قال بعضهم سمى الشهر شهراً باسم الهلال

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى رمضان على وجوه : أحدها : قال مجاهد : انه اسم الله تعالى ، ومعنى قول القائل : شهر رمضان أى شهر الله وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا : جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من أسماء الله تعالى»

﴿القول الثانى﴾ أنه اسم للشهر كشهر رجب وشعبان ، ثم اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : الأول : ما نقل عن الخليل أنه من الرمضاء بسكون الميم ، وهو مطر يأتى قبل الخريف يطهر وجه الأرض عن الغبار والمعنى فيه أنه كما يغسل ذلك المطر وجه الأرض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل أبدان هذه الأمة من الذنوب ويطهر قلوبهم . الثانى : أنه مأخوذ من الرمض وهو حر الحجارة من شدة حر الشمس ، والاسم الرمضاء ، فسمى هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم فى هذا الشهر من حر الجوع أو مقاساة شدته ، كما سموه تابعاً لأنه كان يتبعهم أى يزعجهم لشدته عليهم ، وقيل : لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالأزمنة التى وقعت فيها ، فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر ، وقيل : سمى بهذا الاسم لأنه يرمض الذنوب أى يحرقها . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «انما سمى رمضان لأنه يرمض ذنوب عباد الله» الثالث : أن هذا الاسم مأخوذ من قولهم : رمضت النصل أرمضه رمضاً إذا دفعته بين حجرين ليرق . ونصل رميض ومرموض . فسمى هذا الشهر : رمضان . لأنهم كانوا يرمضون فيه أسلحتهم ليقضوا منها أوطارهم . وهذا القول يحكى عن الأزهرى . الرابع : لو صح قولهم : ان رمضان اسم الله تعالى . وهذا الشهر أيضاً سمى بهذا الاسم ، فالمعنى أن الذنوب تتلاشى فى جنب رحمة الله حتى كأنها احترقت . وهذا الشهر أيضاً رمضان بمعنى أن الذنوب تحترق فى جنب بركته

﴿المسألة الثالثة﴾ قرىء (شهر) بالرفع وبالنصب ، أما الرفع ففيه وجوه : أحدها : وهو قول الكسائى أنه ارتفع على البدل من الصيام ، والمعنى : كتب عليكم شهر رمضان . والثانى : وهو قول الفراء والأخفش أنه خبر مبتدأ محذوف بدل من قوله (أياما) كأنه قيل : هى شهر رمضان . لأن قوله (شهر رمضان) تفسير للايام المعدودات وتبيين لها . الثالث : قال أبو على : إن شئت جعلته مبتدأ محذوف الخبر ، كأنه لما تقدم (كتب عليكم الصيام) قيل فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان أى صيامه . الرابع : قال بعضهم : يجوز أن يكون مبتدأ وخبره (الذى) مع صلته كقوله :

زيد الذى فى الدار ، قال أبو على : والأشبه أن يكون (الذى) وصفاً ليكون لفظ القرآن نصاً فى الأمر بصوم الشهر ، لأنك إن جعلته خبراً لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ ، وإنما يكون مخبراً عنه بانزال القرآن فيه ، وأيضا إذا جعلت (الذى) وصفاً ، كان حق النظم أن يكنى عن الشهر لا أن يظهر ، كقولك : شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه وأما قراءة النصب ففيها وجوه : أحدها : التقدير : صوموا شهر رمضان . وثانيها : على الابدال من أيام معدودات . وثالثها : أنه مفعول (وأن تصوموا) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بأن قيل : فعلى هذا التقدير يصير النظم : وأن تصوموا رمضان الذى أنزل فيه القرآن خير لكم . وهذا يقتضى وقوع الفصل بين المبتدأ والخبر بهذا الكلام الكثير وهو غير جائز ، لأن المبتدأ والخبر جاريان مجرى الشىء الواحد وإيقاع الفصل بين الشىء وبين نفسه غير جائز

أما قوله ﴿أنزل فيه القرآن﴾ اعلم أنه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة لهذا التخصيص ، وذلك هو أن الله سبحانه خصه بأعظم آيات الربوبية ، وهو أنه أنزل فيه القرآن ، فلا يبعد أيضاً تخصيصه بنوع عظيم من آيات العبودية وهو الصوم ، ومما يحقق ذلك أن الأنوار الصمدية متجلية أبداً يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب ، الا أن العلائق البشرية مانعة من ظهورها فى الأرواح البشرية ، والصوم أقوى الأسباب فى إزالة العلائق البشرية ، ولذلك فان أرباب المكاشفات لا سبيل لهم إلى التوصل اليها إلا بالصوم ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» فثبت أن بين الصوم وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة ، فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن ، وجب أن يكون مختصا بالصوم ، وفى هذا الموضع أسرار كثيرة ، والقدر الذى أشرنا إليه كاف ههنا

ثم ههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أنزل فيه القرآن) فى تفسيره قولان : الاول : وهو اختيار الجمهور : أن الله تعالى أنزل القرآن فى رمضان عن النبى صلى الله عليه وسلم «نزل صحف إبراهيم فى أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لأربع وعشرين» وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ أن القرآن ما نزل على محمد عليه الصلاة والسلام دفعة ، وانما نزل عليه فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما مبعضا ، وكما نزل بعضه فى رمضان نزل بعضه فى سائر الشهور ، فما معنى تخصيص انزاله برمضان

والجواب عنه من وجهين : الاول : أن القرآن أنزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ، ثم نزل الى الارض نجوما ، وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه تعالى من المصلحة على هذا الوجه، فانه لا يبعد أن يكون للملائكة الذين هم سكان سماء الدنيا مصلحة فى انزال ذلك اليهم ، أو كان فى المعلوم أن فى ذلك مصلحة للرسول عليه السلام فى توقع الوحى من أقرب الجهات ، أو كان فيه مصلحة لجبريل عليه السلام ، لأنه كان هو المأمور بانزاله و تأديته ، أما الحكمة فى انزال القرآن على الرسول منجما مفرقا ، فقد شرحناها فى سورة الفرقان فى تفسير قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك)

الجواب الثانى عن هذا السؤال : أن المراد منه أنه ابتدىء انزاله ليلة القدر من شهر رمضان ، وهو قول محمد بن إسحاق ، وذلك لأن مبادى الملل والدول هى التى يؤرخ بها لكونها أشرف الاوقات ، ولانها أيضا أوقات مضبوطة معلومة

واعلم أن الجواب الاول لا يحتاج فيه إلى تحمل شىء من المجاز ، وههنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض أجزائه وأقسامه

﴿السؤال الثانى﴾ كيف الجمع بين هذه الآية على هذا القول ، وبين قوله تعالى (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وبين قوله (انا أنزلناه فى ليلة مباركة)

والجواب : روى أن ابن عمر استدل بهذه الآية وبقوله (انا أنزلناه فى ليلة القدر) أن ليلة القدر لابد وأن تكون فى رمضان ، وذلك لأن ليلة القدر إذا كانت فى رمضان كان إنزاله فى ليلة القدر انزالا له فى رمضان ، وهذا كمن يقول : لقيت فلانا فى هذا الشهر . فيقال له : فى أى يوم منه فيقول: يوم كذا . فيكون ذلك تفسيرا للكلام الأول فكذا ههنا

﴿السؤال الثالث﴾ أن القرآن على هذا القول يحتمل أن يقال : ان الله تعالى أنزل كل القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا فى ليلة القدر . ثم أنزله إلى محمد صلى الله عليه وسلم منجما إلى آخر عمره ، ويحتمل أيضاً أن يقال : انه سبحانه كان ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا من القرآن مايعلم أن محمدا عليه السلام وأمته يحتاجون اليه فى تلك السنة، ثم ينزله على الرسول على قدر الحاجة ثم كذلك أبداً مادام فأيهما أقرب الى الصواب

الجواب : كلاهما محتمل ، وذلك لأن قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) يحتمل أن يكون المراد منه الشخص ، وهو رمضان معين ، وأن يكون المراد منه النوع ، وإذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (أنزل فيه القرآن) قال سفيان بن عيينة : أنزل فيه القرآن . معناه أنزل فى فضله القرآن . وهذا اختيار الحسين بن الفضل ، قال : ومثله أن يقال : أنزل فى الصديق كذا آية : يريدون فى فضله قال ابن الانبارى : أنزل فى ايجاب صومه على الخلق القرآن، كما يقول : أنزل الله فى الزكاة كذا وكذا يريد فى إيجابها وأنزل فى الخمر كذا يريد فى تحريمها

﴿المسألة الثانية﴾ القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله ، واختلفوا فى اشتقاقه ، فروى الواحدى فى البسيط عن محمد بن عبدالله بن الحكم أن الشافعى رضى الله عنه كان يقول : ان القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والانجيل ، قال ويهمز قراءة ، ولا يهمز القرآن كما يقول (وإذا قرأت القرآن) قال الواحدى : وقول الشافعى أنه اسم لكتاب الله يشبه أنه ذهب الى أنه غير مشتق ، وذهب آخرون الى أنه مشتق

واعلم أن القائلين بهذا القول منهم من لا يهمزه ومنهم من يهمزه ، أما الأولون فلهم فيه اشتقاقان أحدهما : أنه مأخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت أحدهما الى الآخر ، فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز ، فسمى القران قرانا إما لأن مافيه من السور والآيات والحروف يقترن بعضها ببعض ، أو لان ما فيه من الحكم والشرائع مقترن بعضها ببعض . أو لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن بعضها ببعض ، أعنى اشتماله على جهات الفصاحة، وعلى الاسلوب الغريب ، وعلى الاخبار عن المغيبات ، وعلى العلوم الكثيرة . فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن ، والاسم قران غير مهموز . وثانيهما : قال الفراء : أظن أن القرآن سمى من القرائن، وذلك لان الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فهى قرائن . وأما الذين همزوا فلهم وجوه : أحدها : أنه مصدر القراءة يقال : قرأت القرآن فأنا أقرؤه قرأ وقراءة وقرآنا ، فهو مصدر ، ومثل القرآن من المصادر :الرجحان والنقصان والخسران والغفران . قال الشاعر :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

أى قراءة ، وقال الله سبحانه وتعالى (ان قرآن الفجر كان مشهودا) هذا هو الاصل ، ثم ان المقروء يسمى قرآنا ، لان المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب : شراب وللمكتوب كتاب. واشتهر هذا الاسم فى العرف حتى جعلوه اسما لكلام الله تعالى. وثانيها : قال الزجاج وأبو عبيدة : انه مأخوذ من القرء وهو الجمع . قال عمرو :

هجان اللون لم تقرأ جنينا

أى لم تجمع فى رحمها ولدا ، ومن هذا الاصل : قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم فى رحمها ، فسمى القرآن قرآنا ، لانه يجمع السور ويضمها . وثالثها : قول قطرب وهو أنه سمى قرآنا ، لان القارىء يكتبه ، وعند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب : ماقرأت الناقة سلى قط . أى ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط وما طرحت ، وسمى الحيض . قرأ لهذا التأويل ، فالقرآن يلفظه القارىء من فيه ويلقيه فسمى قرآنا

﴿المسألة الثالثة﴾ قد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) أن التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج ، والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ، ولهذا قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل) إذا ثبت هذا فنقول : لما كان المراد ههنا من قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) انزاله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا . لاجرم ذكره بلفظ الانزال دون التنزيل ، وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال .

أما قوله ﴿هدى للناس﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ بينا تفسير الهدى فى قوله تعالى (هدى للمتقين)

والسؤال أنه تعالى جعل القرآن فى تلك الآية هدى للمتقين ، وههنا جعله هدى للناس ، فكيف وجه الجمع؟وجوابه ماذكرناه هناك .

﴿المسألة الثانية﴾ (هدى للناس وبينات) نصب على الحال ، أىأنزل وهوهداية للناس إلى الحق وهوآيات واضحات مكشوفات مما يهدى إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل .

أما قوله تعالى ﴿وبينات من الهدى والفرقان﴾ ففيه إشكال وهو أن يقال : مامعنى قوله (وبينات من الهدى) بعد قوله (هدى)

وجوابه من وجوه : الأول : أنه تعالى ذكرأولا أنه هدى ، ثم الهدى على قسمين : تارة يكون كونه هدى للناس بيناجلياً ، وتارة لايكون كذلك ، والقسم الأول لاشك أنه أفضل ، فكأنه قيل: هوهدى لأنه هوالبين من الهدى ، والفارق بين الحق والباطل ، فهذامن باب مايذكرالجنس ويعطف نوعه عليه ، لكونه أشرف أنواعه ، والتقدير كأنه قيل : هذا هدى ، وهذا بين من الهدى ، وهذا بينات من الهدى ، ولاشك أن هذا غاية المبالغات . الثانى : أن يقال : القرآن هدى فى نفسه ، ومع كونه كذلك ، فهوأيضاً بينات من الهدى والفرقان ، والمراد بالهدى والفرقان : التوراة والانجيل قال الله تعالى (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل من قبل

هدى للناس وأنزل الفرقان) وقال (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وقال (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكراً للمتقين) فبين تعالى وتقدس أن القرآن مع كونه هدى فى نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التى هى هدى وفرقان. الثالث : أن يحمل الأول على أصول الدين ، والهدى الثانى على فروع الدين ، فحينئذ يزول التكرار والله أعلم .

وأما قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ نقل الواحدى رحمه الله فى البسيط عن الأخفش والمازنى أنهما قالا : الفاء فى قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) زائدة . قالا: وذلك لأن الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة ، وليس للعطف والجزاء ههنا وجه ، ومن زيادة الفاء قوله تعالى (قل إن الموت الذى تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون إلى عالم الغيب)

وأقول : يمكن أن يقال الفاء ههنا للجزاء ، فانه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التى لايشاركه سائر الشهور فيها ، فبين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة ، ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة ههنا وجه كأنه قيل : لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة ، فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة ، أما قوله تعالى (فانه ملاقيكم) الفاء فيه غير زائدة وأيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد ، كأنه قيل : لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغنى الحذر عن القدر .

﴿المسألة الثانية﴾ (شهد) أى حضر ، والشهود الحضور ، ثم ههنا قولان: أحدهما : أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى : فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافراً ، وقوله (الشهر) انتصابه على الظرف ، وكذلك الهاء فى قوله (فليصمه)

﴿والقول الثانى﴾ مفعول (شهد) هو (الشهر) والتقدير : من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال : شهدت عصر فلان ، وأدركت زمان فلان ، واعلم أن كلا القولين لا يتم إلا بمخالفة الظاهر ، أما القول الأول فانما يتم باضمار أمر زائد ، وأما القول الثانى فيوجب دخول التخصيص فى الآية ، وذلك لأن شهود الشهر حاصل فى حق الصبي والمجنون والمريض والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم ، الا أنا بينا فى أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والاضمار فالتخصيص أولى ، وأيضاً فلأنا على القول الأول لما التزمنا الاضمار لابد أيضاً من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد الشهر مع أنه لا يجب عليهم الصوم .بل المسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى تخصيص هذه الصورة فيه فالقول الأول لا يتمشى الا مع

التزام الاضمار والتخصيص ، والقول الثانى يتمشى بمجرد التزام التخصيص فكان القول الثانى أولى ، هذا ماعندى فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدى وصاحب الكشاف ذهبوا الى الأول

﴿المسألة الثالثة﴾ الألف واللام فى قوله (فمن شهد منكم الشهر) للمعهود السابق وهو شهر رمضان ، ونظيره قوله تعالى (لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء) أى فاذ لم يأتوا بالشهداء الأربعة

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن فى الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو شهود الشهر ، والجزاء هو الأمر بالصوم ، ومالم يوجد الشرط بتمامه لا يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره ، فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر ، وظاهر هذه الآية يقتضى أن عند شهود الجزء الأخير من الشهر ، يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال ، لأنه يفضى إلى إيقاع الفعل فى الزمان المنقضى وهو ممتنع ، فلهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ، وأنه لابد من صرفها إلى التأويل ، وطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر فى جانب الشرط ، فيصير تقديره : من شهد جزأ من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر ، فعلى هذا : من شهد هلال رمضان فقد شهد جزأ من أجزاء الشهر ، وقد تحقق الشرط فيترتب عليه الجزاء ، وهو الأمر بصوم كل الشهر ، وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية ، وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور .

واعلم أن المنقول عن على أن المراد من هذه الآية . فمن شهد منكم أول الشهر فليصم جميعه ، وقد عرفت بما ذكرنا من الدليل أنه لايصح البتة إلا هذا القول ، ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان : أحدهما : أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر . والثانى : أنه إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر .

أما الأول : فهو أنه نقل عن على رضى الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر ، أن الواجب أن يصوم الكل ، لأنا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر . وأما سائر المجتهدين فيقولون : إن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وإن كان معناه : أن من شهد أول الشهر فليصمه كله ، إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر ، وقوله بعد ذلك (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) خاص ، والخاص مقدم على العام ، فثبت أنه وإن سافر بعد شهود الشهر فانه يحل له الافطار .

وأما الثانى : وهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق فى أثناء الشهر يلزمه قضاء مامضى ،

قال : لأنا قد دللنا على أن المفهوم من هذه الآية أن من أدرك جزأ من رمضان لزمه صوم كل رمضان والمجنون إذا أفاق فى أثناء الشهر فقد شهد جزأ من رمضان ، فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان ، فاذا لم يمكن صيام ما تقدم فالقضاء واجب .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يستدعى بحثين :

﴿البحث الأول﴾ أن شهود الشهر بماذا يحصل؟ فنقول : إما بالرؤية وإما بالسماع . أما الرؤية فنقول : إذا رأى إنسان هلال رمضان فاما أن يكون منفردا بتلك الرؤية أو لا يكون ، فان كان منفردا بها فاما أن يرد الامام شهادته أو لا يردها ، فان تفرد بالرؤية ورد الامام شهادته ، لزمه أن يصوم ، لأن الله تعالى جعل شهود الشهر سببا لوجوب الصوم عليه ، وقد حصل شهود الشهر فى حقه ، فوجب أن يجب عليه الصوم ، وأما إن انفرد بالرؤية وقبل الامام شهادته أو لم ينفرد بالرؤية فلا كلام فى وجوب الصوم ، وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به فى الصوم والفطر جميعاً ، وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به ، وإذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطاً لأمر الصوم ، والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول فى العبادة ، وهلال شوال للخروج من العبادة ، وقول الواحد فى إثبات العبادة يقبل ، أما فى الخروج من العبادة لا يقبل إلا على قول الاثنين ، وعلى أنه لا فرق بينهما فى الحقيقة ، لأنا إنما قبلنا قول الواحد فى هلال رمضان لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا ، فكذلك لا يقبل قول الواحد فى هلال شوال لكى يصوموا ولا يفطروا احتياطا .

﴿البحث الثانى فى الصوم﴾ فنقول : إن الصوم هو الامساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائماً من أول طلوع الفجر الصادق إلى حين غروب الشمس مع النية ، وفى الحد قيود

﴿القيد الأول﴾ الامساك وهو احتراز عن شيئين : أحدهما : لو طارت ذبابة إلى حلقه ، أو وصل غبار الطريق إلى بطنه ، لا يبطل صومه ، لأن الاحتراز عنه شاق ، والله تعالى يقول فى آية الصوم (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) والثانى : لو صب الطعام أو الشراب فى حلقه كرهاً ، أو حال النوم . لا يبطل صومه . لأن المعتبر هو الامساك والامتناع ، والاكراه لا ينافى ذلك .

﴿القيد الثانى﴾ قولنا عن المفطرات وهى ثلاثة : دخول داخل ، وخروج خارج ، والجماع ، وحد الدخول كل عين وصل من الظاهر الى الباطن من منفذ مفتوح الى الباطن . اما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة . أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط . وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقىء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم ، وأما الجماع فالايلاج يبطل الصوم .

﴿القيد الثالث﴾ قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لايبطل صومه عند أبى حنيفة والشافعى ، وعند مالك يبطل

﴿القيد الرابع﴾ قولنا من أول طلوع الفجر الصادق ، والدليل عليه قوله تعالى (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وكلمة «حتى» لانتهاء الغاية ، وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر ، وقبل طلوع الشمس ، ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس ، فكذا ابتداؤه يجب أن يكون من عند طلوعها . وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه ، وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة يعوده ، فقال له الأعمش : انك لثقيل على قلبى وأنت فى بيتك ، فكيف إذا زرتنى ! فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وماذا أقول فى رجل ماصام وما صلى فى دهره . عنى به أنه كان يأكل بعدالفجر الثانى قبل طلوع الشمس فلاصوم له وكان لا يغتسل من الانزال فلا صلاة له

﴿القيد الخامس﴾ قولنا إلى غروب الشمس ، ودليله قوله عليه السلام «إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا فقد أفطر الصائم» ومن الناس من يقول وقت الافطار عند غروب ضوء الشمس ، قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار

﴿القيد السادس﴾ قولنا مع النية ، ومن الناس من يقول : لاحاجة لصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم فى قوله (فليصمه) والصوم هو الامساك ، وقد وجد فيخرج عن العهدة ، لكنا نقول : لابد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله عليه السلام «أفضل الأعمال الصوم» والعمل لابد فيه من النية لقوله عليه السلام «انما الأعمال بالنيات»

﴿المسألة السادسة﴾ القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية ، قالوا : هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهانى والأصم ينكران ذلك ، وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز ، لأن ايجاب الصوم على التعيين أثقل من ايجابه على التخيير بينه وبين الفدية .

أما قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ فقد تقدم تفسير هذه الآية ، وقد تقدم بيان السبب فى التكرير

أما قوله تعالى ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ فاعلم أن هذا الكلام انما يحسن

ذكره ههنا بشرط دخول ماقبله فيه . والأمر ههنا كذلك لأن الله تعالى أوجب الصوم على سبيل السهولة واليسر ، فانه ما أوجبه إلا فى مدة قليلة من السنة ، ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة .

وهنا مسـائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اليسر فى اللغة معناه السهولة ، ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنه يسهل به الأمور ، واليد اليسرى قيل تلى الفعال باليسر ، وقيل انه يتسهل الأمر بمعاونتها اليمنى

﴿المسألة الثانية﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية فى أن تكليف مالا يطاق غير واقع ، قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم ما تيسر دون ما تعسر ، فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الايمان

وجوابه أن اليسر والعسر لا يفيدان العموم لما ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ المفرد الذى دخل عليه الألف واللام لايفيد العموم ، وأيضاً فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فنصرفه إلى المعهود السابق فى هذا الموضع

﴿المسألة الثالثة﴾ المعتزلة تمسكوا بهذه الآية فى اثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريده الله، وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده ، لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده الله منه ، إذ كان لا يريد العسر

الجواب : يحتمل اللفظ على أنه تعالى لايريد أن يأمره بما فيه عسر ، وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد يثبت بدون الارادة

﴿المسألة الرابعة﴾ قالوا : هذه الآية دالة على رحمته سبحانه لعباده ، فلو أراد بهم أن يكفروا فيصيروا إلى النار ، وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقاً به أن يقول (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

والجواب : أنه معارض بالعلم

أما قوله تعالى ﴿ولتكملوا العدة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكملوا العدة) بتشديد الميم ، والباقون بالتخفيف وهما لغتان : أكملت وكملت

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول (ولتكملوا العدة) على ماذا علق ؟

جوابنا : أجمعوا على أن الفعل المعلل محذوف ، ثم فيه وجهان : أحدهما : ما قاله الفراء وهو

أن التقدير : ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون . فعل جملة ماذكر . وهو الأمر بصوم العدة ، وتعليم كيفية القضاء ، والرخصة فى إباحة الفطر ، وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقيبها ألفاظاً ثلاثة ، فقوله (ولتكملوا العدة) علة للأمر بمراعاة العدة (ولتكبروا) علة ماعلمتم من كيفية القضاء (ولعلكم تشكرون) علة الترخص والتسهيل ، ونظير ماذكرنا من حذف الفعل المنبه ماقبله عليه قوله تعالى (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين) أى أريناه

﴿الوجه الثانى﴾ ماقاله الزجاج ، وهو أن المراد به أن الذى تقدم من التكليف على المقيم صحيح ، والرخصة للمريض والمسافر انما هو اكمال العدة لأنه مع الطاقة يسهل عليه اكمال العدة ، ومع الرخصة فى المرض والسفر يسهل اكمال العدة بالقضاء ، فلا يكون عسراً ، فبين تعالى أنه كلف الكل على وجه لايكون اكماله للعدة عسيراً ، بل يكون سهلا يسيراً ، والفرق بين الوجهين أن فى الأول اضماراً وقع بعد قوله (ولتكملوا العدة) وفى الثانى قبله

﴿المسألة الثالثة﴾ انما قال (ولتكملوا العدة) ولم يقل : ولتكملوا الشهر . لأنه لما قال : ولتكملوا العدة ، دخل تحته عدة أيام الشهر وأيام القضاء لتقدم ذكرهما جميعاً ، ولذلك يجب أن يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضى . ولو قال تعالى : ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل حكم القضاء .

أما قوله ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس : حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا ، وقال الشافعى : وأحب إظهار التكبير فى العيدين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : يكره ذلك غداة الفطر . واحتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم وقال : معناه ولتكملوا عدة شهر رمضان لتكبروا الله عند انقضائه على ما هداكم إلى هذه الطاعة ، ثم يتفرع على هذا ثلاث مسائل : احداها : اختلف قوله فى أن أى العيدين أوكد فى التكبير ؟ فقال فى القديم : ليلة النحر أوكد لاجماع السلف عليها . وقال فى الجديد : ليلة الفطر أوكد لورود النص فيها . وثانيها : أن وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر ، وقال مالك : لا يكبر فى ليلة الفطر ولكنه يكبر فى يومه . وروى هذا عن أحمد ، وقال إسحاق : إذا غدا إلى المصلى حجة الشافعى أن قوله تعالى (ولتكبروا الله على ماهداكم) يدل على أن الأمر بهذا يوجب أن يكون التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية ، لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية ،

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

فوجب أن يكون التكبير من ذلك الوقت . وثالثها : مذهب الشافعى أن وقت هذا التكبير ممتد إلى أن يحرم الامام بالصلاة ، وقيل فيه قولان آخران : أحدهما : إلى خروج الامام . والثانى : إلى انصراف الامام ، والصحيح هو الأول ، وقالو أبو حنيفة : إذا بلغ إلى أدنى المصلى ترك التكبير .

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (ولتكبروا الله) أن المراد منه التعظيم لله شكراً على ماوفق على هذه الطاعة . واعلم أن تمام هذا التكبير إنما يكون بالقول والاعتقاد والعمل

أما القول : فالاقرار بصفاته العلى ، وأسمائه الحسنى ، وتنزيهه عما لايليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق ، وكل ذلك لايصح إلا بعد صحة الاعتقاد بالقلب

وأما العمل : فالتعبد بالطاعات من الصلاة والصيام ، والحج واعلم أن القول الأول أقرب ، وذلك لأن تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب فى جميع الأوقات . ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب أن يكون هذا التكبير له خصوصية زائدة على التكبير الواجب فى كل الأوقات

أما قوله تعالى ﴿على ماهداكم﴾ فانه يتضمن الانعام العظيم فى الدنيا بالأدلة والتعريف والتوفيق والعصمة ، وعند أصحابنا بخلق الطاعة

وأما قوله تعالى ﴿ولعلكم تشكرون﴾ ففيه بحثان: أحدهما : أن كلمة «لعل» للترجى ، والترجى لايجوز فى حق الله . والثانى : البحث عن حقيقة الشكر ، وهذان بحثان قد مر تقريرهما

بقى ههنا بحث ثالث ، وهو أنه ماالفائدة فى ذكر هذا اللفظ فى هذا الموضع فنقول: ان الله تعالى لما أمر بالتكبير وهو لايتم إلا بأن يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته وعظمته، وكونه أكبر من أن تصل اليه عقول العقلاء ، وأوصاف الواصفين . وذكر الذاكرين ، ثم يعلم أنه سبحانه مع جلاله وعزته واستغنائه عن جميع المخلوقات ، فضلا عن هذا المسكين خصه الله بهذه الهداية العظيمة لابد وأن يصير ذلك داعياً للعبد إلى الاشتغال بشكره، والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال (ولعلكم تشكرون)

قوله عز وجل ﴿وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا

فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ «١٨٦»

لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال بعد ايجاب فرض الصوم وبيان أحكامه (ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) فأمر العبد بالتكبير الذى هو الذكر ، وبالشكر بين أنه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد ، مطلع على ذكره وشكره فيسمع نداءه ، ويجيب دعاءه ، ولا يخيب رجاءه . والثانى : أنه أمر بالتكبير أولا ثم رغبه فى الدعاء ثانيا ، تنبيها على أن الدعاء لابد وأن يكون مسبوقا بالثناء الجميل ، ألا ترى أن الخليل عليه السلام لما أراد الدعاء قدم عليه الثناء ، فقال أولا (الذى خلقنى فهو يهدين) إلى قوله (والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين) وكل هذا ثناء منه على الله تعالى ثم شرع بعده فى الدعاء فقال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فكذا ههنا أمر بالتكبير أولا . ثم رغب فى الدعاء ثانيا . الثالث : أن الله تعالى لما فرض عليهم الصيام كما فرض على الذين من قبلهم ، وكان ذلك على أنهم اذا ناموا حرم عليهم ما يحرم على الصائم ، فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله فى ذلك التكليف ، ثم ندموا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن توبتهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مخبراً لهم بقبول توبتهم . ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : ما روى عن كعب أنه قال : قال موسى عليه السلام : يا رب أقريب أنت فأناجيك ، أم بعيد فأناديك ؟ فقال : ياموسى أنا جليس من ذكرنى ، قال : يارب فانا نكون على حالة نجلك أن نذكرك عليها من جنابة وغائط . قال : ياموسى اذكرنى على كل حال . فلما كان الامر على هذه الصفة رغب الله تعالى عباده فى ذكره وفى الرجوع اليه فى جميع الاحوال ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثانيها : أن أعرابيا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : أقريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وثالثها : أنه عليه السلام كان فى غزوة وقد رفع أصحابه أصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء ، فقال عليه السلام «انكم لا تدعون أصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا» . ورابعها : ما روى عن قتادة وغيره أن سببه أن الصحابة قالوا : كيف ندعو ربنا يا نبى الله ؟ فأنزل هذه الآية . وخامسها : قال عطاء وغيره : انهم سألوه فى أى ساعة ندعو الله ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية . وسادسها : ما ذكره ابن

عباس ، وهو أن يهود أهل المدينة قالوا : يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا ؟ فنزلت هذه الآية . وسابعها : قال الحسن : سأل أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : أين ربنا ؟ فأنزل الله هذه الآية . وثامنها : ماذكرنا أن قوله (كما كتب على الذين من قبلكم) لما اقتضى تحريم الأكل بعد النوم ، ثم انهم أكلوا ثم ندموا وتابوا وسألوا النبى صلى الله عليه وسلم أنه تعالى هل يقبل توبتنا؟ فأنزل الله هذه الآية

واعلم أن قوله (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب) يدل على أنهم سألوا النبى عليه السلام عن الله تعالى ، فذلك السؤال اما أنه كان سؤالا عن ذات الله تعالى ، أو عن صفاته ، أو عن أفعاله. أما السؤال عن الذات فهو أن يكون السائل ممن يجوز التشبيه ، فيسأل عن القرب والبعد بحسب الذات ، وأما السؤال عن الصفات فهو أن يكون السائل سأل عن أنه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا على كونه تعالى سميعا ، أو يكون المقصود من السؤال أنه تعالى كيف أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى الدعاء ، وهل أذن فى أن ندعوه بجميع الأسماء ، أو ماأذن إلا بأن ندعوه بأسماء معينة ، وهل أذن لنا أن ندعوه كيف شئنا ، أو ماأذن إلا بأن ندعوه على وجه معين ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأما السؤال عن الافعال فهو أن يكون السائل سأل الله تعالى أنه إذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا إلى مطلوبنا ، وهل يفعل مانسأله عنه فقوله سبحانه (وإذا سألك عبادى عنى) يحتمل كل هذه الوجوه ، إلا أن حمله على السؤال عن الذات أولى لوجهين : الأول : أن ظاهر قوله (عنى) يدل على أن السؤال وقع عن ذاته لاعن صفاته ولاعن فعله . والثانى : أن السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا ، دل الجواب على أن المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين ، فلما قال فى الجواب (فانى قريب) علمنا أن السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات

ولقائل أيضا أن يقول : بل السؤال كان على الفعل ، وهو أنه تعالى هل يجيب دعاءهم ، وهل يحصل مقصودهم ، بدليل أنه لما قال (فانى قريب) قال (أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهذا هو شرح هذا المقام

أما قوله تعالى ﴿فانى قريب﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب بالجهة والمكان ، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ ، فيحتاج ههنا إلى بيان مطلوبين

﴿المطلوب الأول﴾ فى بيان أن هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ، ويدل عليه وجوه

الأول : أنه لو كان فى المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما ، إذ يمتنع أن يكون فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ، ولو كان منقسما لكانت ماهيته مفتقرة فى تحققها إلى تحقق كل واحد من أجزائها المفروضة ، وجزء الشيء غيره ، فلو كان فى مكان لكان مفتقرا إلى غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته ومحدث ومفتقر إلى الخالق ، وذلك فى حق الخالق القديم محال ، فثبت أنه تعالى يمتنع أن يكون فى المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان . الثانى : أنه لو كان فى المكان لكان اما أن يكون غير متناه عن جميع الجهات ، أو غير متناه عن جهة دون جهة ، أو كان متناهيا من كل الجوانب ، والأول محال لأن البراهين القاطعة دلت على أن فرض بعد غير متناه محال ، والثانى محال أيضا لهذا الوجه ، ولأنه لو كان أحد الجانبين متناهيا والآخر غير متناه لكانت حقيقة هذا الجانب المتناهى مخالفة فى الماهية لحقيقة ذلك الجانب الذى هو غير متناه ، فيلزم منه كونه تعالى مركبا من أجزاء مختلفة الطبائع ، والخصم لا يقول بذلك

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أن يكون متناهيا من كل الجوانب ، فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا . فبطل القول بأنه تعالى فى الجهة . الثالث : وهو أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بالجهة ، وذلك لأنه تعالى لو كان فى المكان لما كان قريبا من الكل ، بل كان يكون قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ، ولكان إذا كان قريبا من زيد الذى هو بالمشرق كان بعيدا من عمرو الذى هو بالمغرب ، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريبا من الكل ، علمنا أن القرب المذكور فى هذه الآية ليس قربا بحسب الجهة ، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد منه القرب بمعنى أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم ، أو المراد من هذا القرب : العلم والحفظ . وعلى هذا الوجه قال تعالى (وهو معكم أينما كنتم) وقال (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقال (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) والمسلمون يقولون : انه تعالى بكل مكان . ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : لا يبعد أن يقال انه كان فى بعض أولئك الحاضرين من كان قائلا بالتشبيه ، فقد كان فى مشركى العرب وفى اليهود وغيرهم من هذه طريقته . فاذا سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : أين ربنا ؟ صح أن يكون الجواب : فانى قريب . وكذلك ان سألوه عليه الصلاة والسلام فقالوا : هل يسمع ربنا دعاءنا ؟ صح أن يقول فى جوابه : فانى قريب . فان القريب من المتكلم يسمع كلامه ، وان سألوه كيف ندعوه برفع الصوت أو باخفائه ؟ صح أن يجيب بقوله : فانى قريب ، وان سألوه انه هل يعطينا مطلوبنا بالدعاء ؟ صلح هذا الجواب أيضا ، وان سألوه انا إذا أذنبنا ثم تبنا فهل يقبل

الله توبتنا ، صلح أن يجيب بقوله : فانى قريب ، أى فانا القريب بالنظر لهم ، والتجاوز عنهم ، وقبول التوبة منهم فثبت أن هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات

﴿المسألة الثانية﴾ الآية تدل على أنه انما يعرف بحدوث تلك الاشياء على وفق غرض الداعى فدل على أنه لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولم يخيب رجاءه ، والا لما حصل ذلك المقصود فى ذلك الوقت

واعلم أن قوله تعالى ﴿فانى قريب﴾ فيه سر عقلى ، وذلك لأن اتصاف ماهيات الممكنات بوجوداتها إنما كان بايجاد الصانع ، فكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجوداتها ، فكان الصانع أقرب إلى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها ، بل ههنا كلام أعلى من ذلك وهو أن الصانع هو الذى لأجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو أيضا لأجله كان الجوهر جوهرا ، والسواد سوادا ، والعقل عقلا ، والنفس نفسا ، فكما أن بتأثيره وتكوينه صارت الماهيات موجودة ، فكذلك بتأثيره وتكوينه صارت كل ماهية تلك الماهية ، فعلى قياس ماسبق كان الصانع أقرب إلى كل ماهية من تلك الماهية إلى نفسها فان قيل : تكوين الماهية ممتنع لأنه لايعقل جعل السواد سوادا فنقول : فكذلك أيضا لايمكن جعل الوجود وجوداً لأنه ماهية ، ولا يمكن جعل الموصوفية دالة للماهية فاذن الماهية ليست بالفاعل ، والوجود ماهية أيضا فلا يكون بالفاعل ، وموصوفية الماهية بالوجود هو أيضا ماهية فلا تكون بالفاعل ، فاذن لم يقع شىء البتة بالفاعل ، وذلك باطل ظاهر البطلان ، فاذن وجب الحكم بأن الكل بالفاعل ، وعند ذلك يظهر الكلام الذى قررناه

أما قوله تعالى ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع (الداعى إذا دعانى) باثبات الياء فيهما فى الوصل ، والباقون بحذفها ، فالأولى على الوصل ، والثانية على التخفيف

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو سليمان الخطابى : الدعاء مصدر من قولك : دعوت الشىء أدعوه دعاء ، ثم أقاموا المصدر مقام الاسم تقول : سمعت دعاء كما تقول سمعت صوتا ، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم : رجل عدل . وحقيقة الدعاء استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة

وأقول : اختلف الناس فى الدعاء ، فقال بعض الجهال الدعاء شىء عديم الفائدة ، واحتجوا عليه من وجوه : أحدها : أن المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب

الوقوع ، فلا حاجة إلى الدعاء ، وان كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا حاجة أيضا إلى الدعاء . وثانيها : أن حدوث الحوادث فى هـــذا العالم لابد من انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم الواجب لذاته ، وإلا لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، وإما وقوع الحادث من غير مؤثر ، وكل ذلك محال ، وإذا ثبت وجوب انتهائها بالآخرة إلى المؤثر القديم ، فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان واجب الوقوع ، وكل ما لم يقتض المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما أزليا كان ممتنع الوقوع ، ولما ثبتت هذه الأمور فى الأزل لم يكن للدعاء البتة أثر ، وربما عبروا عن هذا الكلام بأن قالوا : الأقدار سابقة والأقضية متقدمة ، والدعاء لا يزيد فيها ، وتركه لا ينقص شيئا منها . فأى فائدة فى الدعاء ، وقال عليه الصلاة والسلام ، قدر الله المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما ، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « جف القلم بما هو كائن » وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «أربع قد فرغ منها : العمر والرزق والخلق والخلق» وثالثها : أنه سبحانه علام الغيوب (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) فأى حاجة بالداعى الى الدعاء؟ ولهذا السبب قالوا إن جبريل عليه السلام بلغ بسبب هذا الكلام إلى أعلى درجات الاخلاص والعبودية ، ولولا أن ترك الدعاء أفضل لما كان كذلك ورابعها : أن المطلوب بالدعاء إن كان من مصالح العبد فالجواد المطلق لا يهمله وإن لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه . وخامسها : ثبت بشواهد العقل والأحاديث الصحيحة أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها : الرضا بقضاء الله تعالى ، والدعاء ينافى ذلك ، لأنه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله تعالى وطلب لحصة البشر . وسادسها : أن الدعاء يشبه الأمر والنهى ، وذلك من العبد فى حق المولى الكريم الرحيم سوء أدب . وسابعها : روى أنه عليه الصلاة والسلام قال رواية عن الله سبحانه وتعالى «من شغله ذكرى عن مسألتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» قالوا فثبت بهذه الوجوه أن الأولى ترك الدعاء

وقال الجمهور الأعظم من العقلاء : إن الدعاء أهم مقامات العبودية ، ويدل عليه وجوه من النقل والعقل ، أما الدلائل النقلية فكثيرة . الأول : أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب فى كتابه فى عدة مواضع ، منها أصولية ومنها فروعية ، أما الأصولية فقوله (ويسألونك عن الروح ، ويسألونك عن الجبال ، ويسألونك عن الساعة) وأما الفروعية فمنها فى البقرة على التوالى (يسألونك ماذا ينفقون ، يسألونك عن الشهر الحرام ، يسألونك عن الخمر والميسر ، يسألونك عن اليتامى ، ويسألونك عن المحيض) وقال أيضاً (يسألونك عن الأنفال ، ويسألونك عن ذى القرنين ،

التى لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء : فاذا لم يساعده القضاء فانه يعطى سكينة فى نفسه ، وانشراحا فى صدره ، وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر ، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة ، وهو نوع من الاستجابة . وثانيها : ما روى القفال فى تفسيره عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «دعوة المسلم لا ترد الا لاحدى ثلاث : مالم يدع باثم أو قطيعة رحم ، اما أن يعجل له فى الدنيا واما أن يدخر له فى الآخرة ، واما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا» وهذا الخبر تمام البيان فى الكشف عن هذا السؤال ، لأنه تعالى قال (ادعونى أستجب لكم) ولم يقل : أستجب لكم فى الحال . فاذا استجاب له ولو فى الآخرة كان الوعد صدقا . وثالثها : أن قوله (ادعونى أستجب لكم) يقتضى أن يكون الداعى عارفا بربه . والا لم يكن داعيا له ، بل لشىء متخيل لا وجود له البتة ، فثبت أن شرط الداعى أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل الا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه وحكمته . فاذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وبعقله : يارب افعل الفعل الفلانى لامحالة ، بل لابد وأن يقول : افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضائك وقدرك وحكمتك ، وعند هذا يصير الدعاء الذى دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط . وعلى هذا التقدير زال السؤال . الرابع : أن لفظ الدعاء والاجابة يحتمل وجوها كثيرة . أحدها : أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله ، كقول العبد : يا ألله الذى لا إله إلا أنت ، وهذا انما سمى دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه ، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمى هذا المعنى دعاء ، سمى قبوله اجابة لتجانس اللفظ ، ومثله كثير ، وقال ابن الأنبارى : أجيب ههنا بمعنى أسمع ، لأن بين السماع وبين الاجابة نوع ملازمة . فلهذا السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر . فقولنا سمع الله لمن حمده ، أى أجاب الله فكذا ههنا قوله (أجيب دعوة الداع) أى أسمع تلك الدعوة . فاذا حملنا قوله تعالى (ادعونى أستجب لكم) على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها : أن يكون المراد من الدعاء التوبة عن الذنوب وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة واجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة ، وعلى هذا الوجه أيضاً لا اشكال . وثالثها : أن يكون المراد من الدعاء العبادة . قال عليه الصلاة والسلام «الدعاء هو العبادة» ومما يدل عليه قوله تعالى (وقال ربكم ادعونى أستجب لكم ، ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين) فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة ، وإذا ثبت هذا فاجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب ، كما قال (ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله) وعلى هذا الوجه الاشكال زائل . ورابعها : أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه

فالسؤال المذكوران كان متوجها على هذا التفسير لم يكن متوجها على التفسيرات الثلاثة المتقدمة ، فثبت أن الاشكال زائل .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : أجيب دعوة الداع إذا دعان . مختص بالمؤمنين الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ، وذلك لأن وصفنا الانسان بأن الله تعالى قد أجاب دعوته ، صفة مدح وتعظيم ، ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة فى تعظيم حال انسان فى الدين قلنا انه مستجاب الدعوة وإذا كان هذا من أعظم المناصب فى الدين . والفاسق واجب الاهانة فى الدين ، ثبت أن هذا الوصف لايثبت إلا لمن لايتلوث ايمانه بالفسق . بل الفاسق قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى اجابة الدعوة .

أما قوله تعالى ﴿فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وجه الناظم أن يقال : انه تعالى قال : أنا أجيب دعاءك مع أنى غنى عنك مطلقاً ، فكن أنت أيضاً مجيباً لدعائى مع أنك محتاج إلى من كل الوجوه ، فما أعظم هذا الكرم ، وفيه دقيقة أخرى وهى أنه تعالى لم يقل للعبد : أجب دعائى حتى أجيب دعاءك ، لأنه لو قال ذلك لصار لدعائى ، وهذا تنبيه على أن اجابة الله عبده فضل منه ابتداء ، وأنه غير معلل بطاعة العبد ، وأن اجابة الرب فى هذا الباب إلى العبد متقدمة على اشتغال العبد بطاعة الرب . وهذا يدل على فساد مانقلناه عن المعتزلة فى المسألة الرابعة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : أجاب واستجاب بمعنى واحد : قال كعب الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى الندا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

وقال أهل المعنى : الاجابة من العبد لله : الطاعة . وإجابة الله لعبده : إعطاؤه إياه مطلوبه. لأن إجابة كل شىء على وفق مايليق به

﴿المسألة الثالثة﴾ إجابة العبد لله إن كانت إجابة بالقلب واللسان ، فذاك هو الايمان ، وعلى هذا التقدير يكون قوله (فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى) تكراراً محضاً . وإن كانت إجابة العبد لله عبارة عن الطاعات كان الايمان مقدما على الطاعات ، وكان حق النظم أن يقول: فليؤمنوا بى وليستجيبوا لى . فلم جاء على العكس منه ؟

وجوابه : أن الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام . والايمان عبارة عن صفة القلب ، وهذا يدل على أن العبد لايصل إلى نور الايمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات

أما قوله تعالى ﴿لعلهم يرشدون﴾ فقال صاحب الكشاف : قرىء (يرشدون) بفتح الشين

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «١٨٧»

وكسرها ، ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لى وآمنوا بى : اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم ، لأن الرشيد هو من كان كذلك ، يقال : فلان رشيد . قال تعالى (فان آنستم منهم رشداً) وقال (أولئك هم الراشدون)

قوله عز وجل ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن فى أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع، بشرط أن لاينام وأن لايصلى العشاء الأخيرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء، ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية ،وقال أبو مسلم الاصفهانى هذه الحرمة ماكانت ثابتة فى شرعنا البتة . بل كانت ثابتة فى شرع النصارى ، والله تعالى نسخ بهذه الآية ماكان ثابتاً فى شرعهم ، وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع فى شرعنا نسخ البتة ، واحتج

الجمهور على قولهم بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ أن قوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) يقتضى تشبيه صومنا بصومهم ، وقد كانت هذه الحرمة ثابتة فى صومهم ، فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا فى صومنا ، وإذا ثبت أن الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن تكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا فى شرعنا

﴿الحجة الثانية﴾ التمسك بقوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الامة من أول الأمر لم يكن لقوله (أحل لكم) فائدة

﴿الحجة الثالثة﴾ التمسك بقوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) ولو كان ذلك حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانون أنفسهم

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ولولا أن ذلك كان محرما عليهم ، وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الاقدام على ذلك الفعل ، لما صح قوله (فتاب عليكم وعفا عنكم)

﴿الحجة الخامسة﴾ قوله تعالى (فالآن باشروهن) ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن ، لم يكن لقوله (فالآن باشروهن) فائدة

﴿الحجة السادسة﴾ هى أن الروايات المنقولة فى سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا . هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ

أجاب أبو مسلم عن هذه الدلائل فقال :

﴿أما الحجة الأولى﴾ فضعيفة لأنا بينا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفى فى صدقه مشابهتهما فى أصل الوجوب .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ فضعيفة أيضا لأنا نسلم أن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرع من قبلنا ، فقوله (أحل لكم) معناه أن الذى كان محرما على غيركم فقد أحل لكم

﴿وأما الحجة الثالثة﴾ فضعيفة أيضا ، وذلك لأن تلك الحرمة كانت ثابتة فى شرع عيسى عليه السلام ، وأن الله تعالى أوجب علينا الصوم ، ولم يبين فى ذلك الايجاب زوال تلك الحرمة فكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة فى الشرع المتقدم ، ولم يوجد فى شرعنا مادل على زوالها ، فوجب القول ببقائها ، ثم تأكد هذا الوهم بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) فان مقتضى التشبيه حصول المشابهة فى كل الأمور . فلما كانت هذه الحرمة ثابتة فى الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة فى هذا الشرع ، وإن لم تكن حجة قوية إلا أنها لا أقل

من أن تكون شبهة موهمة ، فلأجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون بقاء تلك الحرمة فى شرعنا ، فلا جرم شددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ، فقال الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وأراد به تعالى النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بما لو لم تتبين الرخصة فيه ، لشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ، ومنعوها من المراد ، وأصل الخيانة النقص ، وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم : كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله أنه لو لم يتبين لكم إحلال الأكل والشرب والمباشرة طول الليل أنكم كنتم تنقصون أنفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم ، كسنة النصارى

﴿وأما الحجة الرابعة﴾ فضعيفة لأن التوبة من العباد الرجوع إلى الله تعالى بالعبادة ، ومن الله الرجوع إلى العبد بالرحمة والاحسان ، وأما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى إنعامه علينا بتخفيف ماجعله ثقيلاً على من قبلنا ، كقوله (ويضع عنهم اصرهم والأغلال التى كانت عليهم)

﴿وأما الحجة الخامسة﴾ فضعيفة لأنهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة ، فلما بين الله تعالى ذلك وأزال الشبهة فيه ، لاجرم قال (فالآن باشروهن)

﴿وأما الحجة السادسة﴾ فضعيفة لأن قولنا : هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لاتعلق له بباب العمل ، ولا يكون خبر الواحد حجة فيه ، وأيضاً فى الآية مايدل على ضعف هذه الروايات لأن المذكور فى تلك الروايات أن القوم اعترفوا بما فعلوا عند الرسول ، وذلك على خلاف قول الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) لأن ظاهره هو المباشرة ، لأنه افتعال من الخيانة ، فهذا حاصل الكلام فى هذه المسألة

﴿المسألة الثانية﴾ القائلون بأن هذه الحرمة كانت ثابتة فى شرعنا ، ثم انها نسخت ، ذكروا فى سبب نزول هذه الآية أنه كان فى أول الشريعة يحل الأكل والشرب والجماع ، ما لم يرقد الرجل أو يصل العشاء الآخرة ، فاذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء الى الليلة الآتية ، فجاء رجل من الأنصار عشية وقد أجهده الصوم ، واختلفوا فى اسمه ، فقال معاذ : اسمه أبو صرمة ، وقال البراء: قيس بن صرمة ، وقال الكلبى : أبو قيس بن صرمة ، وقيل : صرمة بن أنس . فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه ، فقال : يارسول الله عملت فى النخل نهارى أجمع حتى أمسيت فأتيت أهلى لتطعمنى شيئاً فأبطأت فنمت فأيقظونى ، وقد حرم الأكل فقام عمر فقال : يارسول الله أعتذر اليك من مثله . رجعت الى أهلى بعد ماصليت العشاء الآخرة ، فأتيت امرأتى ، فقال عليه الصلاة والسلام : لم تكن جديراً بذلك ياعمر ثم قام رجال فاعترفوا بالذى صنعوا فنزل قوله تعالى

(أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف :قرىء (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) أى أحل الله، وقرأ عبد الله «الرفوث»

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الواحدى : ليلة الصيام أراد ليالى الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ، ومنه قول العباس بن مرداس :

فقلنا أسلموا إنا أخوكم فقد برئت من الاحن الصدور

وأقول فيه وجه آخر ، وهو أنه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة ، بل المراد الاشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الليث : الرفث أصله قول الفحش ، وأنشد الزجاج :

ورب أسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم

يقال رفث فى كلامه يرفث ، وأرفث إذا تكلم بالقبيح ، قال تعالى (فلارفث ولافسوق) وعن ابن عباس أنه أنشد وهو محرم :

وهن يمشين بنا هميساً أن يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له: أترفث؟ فقال : إنما الرفث ما كان عند النساء ، فثبت أن الأصل فى الرفث هو قول الفحش ، ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافضاء ، ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه

فان قيل : لم كنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض ، فلما تغشاها ، أو لمستم النساء ، دخلتم بهن ، فأتوا حرثكم ، من قبل أن تمسوهن ، فما استمتعتم به منهن ، ولا تقربوهن)

جوابه : السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة ، كما سماه اختيانا لأنفسهم ، والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ قال الاخفش : انما عدى الرفث بالى ، لتضمنه معنى الافضاء فى قوله (وقد أفضى بعضكم إلى بعض)

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يقتضى حصول الحل فى جميع الليل ، لأن «ليلة» نصب على الظرف ، وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث ، والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله ، فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ ، وأما الذى بعده من قوله (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود) فذاك يكون

كالتأكيد لهذا النسخ ، وأما الذى يقول : ان قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) يفيد حل الرفث فى الليل ، فهذا القدر لا يقتضى حصول النسخ به . فيكون الناسخ هو قوله (كلوا واشربوا)

أما قوله تعالى ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قد ذكرنا فى تشبيه الزوجين باللباس وجوها :أحدها : أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان ، فيضم كل واحد منهما جسمه الى جسم صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذى يلبسه ، سمى كل واحد منهما لباسا ، قال الربيع : هن فراش لكم وأنتم لحاف لهن ، وقال ابن زيد : هن لباس لكم وأنتم لباس لهن ، يريد أن كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن أبصار الناس . وثانيها : انما سمى الزوجان لباسا ليستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل ، كما جاء فى الخبر «من تزوج فقد أحرز ثلثى دينه» وثالثها : أنه تعالى جعلها لباسا للرجل ، من حيث انه يخصها بنفسه ، كما يخص لباسه بنفسه ، ويراها أهلا لأن يلاقى كل بدنه كل بدنها كما يعمله فى اللباس ، ورابعها : يحتمل أن يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التى تقع فى البيت ، لولم تكن المرأة حاضرة ، كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار .وخامسها : ذكر الأصم أن المراد أن كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر فى ذلك المحظور الذى كانوا يفعلونه،وهذا ضعيف لأنه تعالى أورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا ، فكيف يحمل على التستر بهن فى المحظور

﴿المسأله الثانية﴾ قال الواحدى : انما وحد اللباس بعد قوله «هن» لانه يجرى مجرى المصدر ، وفعال من مصادر فاعل ، وتأويله : هن ملابسات لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال صاحب الكشاف : فان قلت : ما موقع قوله (هن لباس لكم) فنقول: هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال ، وهو أنه اذا حصلت بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن ، وصعب عليكم اجتنابهن ، فلذلك رخص لكم فى مباشرتهن

أما قوله تعالى ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له ، والسيف اذا نبا عن الضربة فقد خانك ، وخانه الدهر اذا تغير حاله إلى الشر ، وخان الرجل الرجل إذا لم يؤد الأمانة ، وناقض العهد خائن ، لأنه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ، ومنه قوله تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة) أى نقضا للعهد ، ويقال للرجل المدين : إنه خائن ، لأنه لم يف بما يليق بدينه ، ومنه قوله تعالى (لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقال (وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل)

فى هذه الآية سمى الله المعصية بالخيانة ، وإذا علمت معنى الخيانة ، فقال صاحب الكشاف : الاختيان من الخيانة ، كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة

﴿المسألة الثانية﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا أنهم كانوا يختانون أنفسهم ، إلا أنه لم يذكر أن تلك الخيانة كانت فيماذا ؟ فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر، والذى تقدم هو ذكر الجماع ، والذى تأخر قوله (فالآن باشروهن) فيجب أن يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ، ثم ههنا وجهان . أحدهما : علم الله أنكم كنتم تسرون بالمعصية فى الجماع بعد العتمة ، والأكل بعد النوم ، وترتكبون المحرم من ذلك ، وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه ، وقد خان الله ، لأنه جلب إليها العقاب ، وعلى هذا القول يجب أن يقطع على أنه وقع ذلك من بعضهم لأنه لايمكن حمله على وقوعه من جميعهم ، لأن قوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) إن حمل على ظاهره وجب فى جميعهم أن يكونوا مختانين لأنفسهم ، لكنا قد علمنا أن المراد به التبعيض للعادة والاخبار ، وإذا صح ذلك فيجب أن يقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم ، فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق ، وعلى وقوع ذلك من بعضهم ، ولأبى مسلم أن يقول قد بينا أن الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه ، فأنتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ، ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو خير للنفس وهذا أولى ، لأن الله تعالى لم يقل : علم الله أنكم كنتم تختانون الله ، كما قال (لا تخونوا الله) بل قال (كنتم تختانون أنفسكم) فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه إن لم يكن أولى فلا أقل من التساوى وبهذا التقدير لا يثبت النسخ

﴿القول الثانى﴾ أن المراد : علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة ، ومعناه : أن الله يعلم أنه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا فى الخيانة ، وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ، ويمكن أن يقال التفسير الأول أولى لأنه لاحاجة فيه إلى إضمار الشرط ، وأن يقال بل الثانى أولى ، لأن على التفسير الأول يصير إقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف ، وعلى التقدير الثانى : علم الله أنه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار ذلك سببا لنسخ التكليف رحمة من الله تعالى على عباده حتى لا يقعوا فى الخيانة

أما قوله تعالى ﴿فتاب عليكم﴾ فمعناه على قول أبى مسلم فرجع عليكم بالاذن فى هذا الفعل والتوسعة عليكم ، وعلى قول مثبتى النسخ لابد فيه من اضمار تقديره : تبتم فتاب عليكم فيه

أما قوله تعالى ﴿وعفا عنكم﴾ فعلى قول أبى مسلم معناه وسع عليكم أن أباح لكم الأكل والشرب والمعاشرة فى كل الليل ، ولفظ العفو قد يستعمل فى التوسعة والتخفيف . قال عليه

السلام «عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق» وقال «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» والمراد منه التخفيف بتأخير الصلاة إلى آخر الوقت ، ويقال : أتانى هذا المال عفوا . أى سهلا فثبت أن لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم ، وأما على قول مثبتى النسخ فقوله (عفا عنكم) لابد وأن يكون تقديره : عفا عن ذنوبكم . وهذا مما يقوى أيضا قول أبى مسلم لأن تفسيره لايحتاج إلى الاضمار ، وتفسير مثبتى النسخ يحتاج الى الاضمار

أما قوله تعالى ﴿فالآن باشروهن﴾ ففيه مسئلتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر فالذين قالوا : الأمر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر ، وأما الذين قالوا : مطلق الأمر للوجوب قالوا : إنما تركنا الظاهر وعرفنا كون هذا الأمر للاباحة بالاجماع

﴿المسألة الثانية﴾ المباشرة فيها قولان : أحدهما : وهو قول الجمهور أنها الجماع ، سمى بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ، ومنه ماروى أنه عليه السلام نهى أن يباشر الرجل الرجل ، والمرأة المرأة . والثانى : وهو قول الأصم : أنه الجماع فما دونه ، وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون فى معنى قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع ، والأقرب أن لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين ، لم يكن مختصا بالجماع ، بل يدخل فيه الجماع فيما دون الفرج ، وكذا المعانقة والملامسة إلا أنهم إنما اتفقوا فى هذه الآية على أن المراد به هو الجماع لأن السبب فى هذه الرخصة كان وقوع الجماع من القوم ، ولأن الرفث المتقدم ذكره لايراد به إلا الجماع إلا أنه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة مادونه ، صارت اباحته دالة على اباحة ماعداه ، فصح ههنا حمل الكلام على الجماع فقط . ولما كان فى الاعتكاف المنع من الجماع لايدل على المنع مما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه ، فهذا هو الذى يجب أن يعتمد عليه ، على مالخصه القاضى .

أما قوله ﴿وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى الآية وجوها : أحدها : وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة أى لاتباشروا لقضاء الشهوة وحدها ، ولكن لابتغاء ماوضع الله له النكاح من التناسل ، قال عليه السلام «تناكحوا تناسلوا تكثروا » وثانيها : أنه نهى عن العزل ، وقد رويت الأخبار فى كراهية ذلك ، وقال الشافعى : لايعزل الرجل عن الحرة إلا باذنها . ولابأس أن يعزل عن الأمة ، وروى عاصم عن زر بن حبيش عن على رضى الله عنه أنه كان يكره العزل . وعن أبى هريرة أن

النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يعزل عن الحرة إلا باذنها . وثالثها : أن يكون المعنى : ابتغوا المحل الذى كتب الله لكم وحلله دون مالم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى (فأتوهن من حيث أمركم الله) ورابعها : أن هذا التأكيد تقديره : فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التى كتبها الله لكم ، بعد أن كانت محرمة عليكم . وخامسها : وهو على قول أبى مسلم : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، يعنى هذه المباشرة التى كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم : وسادسها : أن مباشرة الزوجة قد تحرم فى بعض الأوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة ، فقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لاتباشروهن إلا فى الأحوال والأوقات التى أذن لكم فى مباشرتهن . وسابعها : أن قوله (فالآن باشروهن) اذن فى المباشرة ، وقوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) يعنى لاتبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة لأن ذلك هو الذى كتب الله لكم بقوله (الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وثامنها : قال معاذ بن جبل وابن عباس فى رواية أبى الجوزاء : يعنى اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم من الثواب فيها ان وجدتموها ، وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه ، وعندى أنه لابأس به ، وذلك هو أن الانسان مادام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة ، لايمكنه حينئذ أن يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور . أما إذا قضى وطره وصار فارغا من طلب الشهوة يمكنه حينئذ أن يتفرغ للعبودية ، فتقدير الآية : فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص فى العبودية ، وإذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الاخلاص فى العبودية فى الصلاة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ، ولا شك أن هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة .

﴿المسألة الثانية﴾ «كتب» فيه وجوه : أحدها : أن «كتب» فى هذا الموضوع بمعنى جعل ، كقوله (كتب فى قلوبهم الايمان) أى جعل ، وقوله (فاكتبنا مع الشاهدين ، فسأكتبها للذين يتقون) أى أجعلها . وثانيها : معناه قضى الله لكم ، كقوله (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) أى قضاه ، وقوله (كتب الله لأغلبن أنا ورسلى) وقوله (لبرز الذين كتب عليهم القتل) أى قضى . وثالثها : أصله هو ما كتب الله فى اللوح المحفوظ مما هو كائن ، وكل حكم حكم به على عباده فقد أثبته فى اللوح المحفوظ . ورابعها : هو ما كتب الله فى القرآن من اباحة هذه الأفعال

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن عباس (وابتغوا) وقرأ الأعمش (وابغوا)

أما قوله ﴿وكلوا واشربوا﴾ فالفائدة فى ذكرهما أن تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم ، لما تقدم احتيج فى اباحة كل واحد منها إلى دليل خاص يزول به التحريم ، فلو اقتصر تعالى على

قوله (فالآن باشروهن) لم يعلم بذلك زوال تحريم الأكل والشرب ، فقرن إلى ذلك قوله (وكلوا واشربوا) لتتم الدلالة على الاباحة .

أما قوله تعالى ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود من الفجر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قال عدى بن حاتم أخذت عقالين أبيض وأسود فجعلتهما تحت وسادتى ، وكنت أقوم من الليل فأنظر اليهما ، فلم يتبين لى الابيض من الاسود ، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته فضحك ، وقال انك لعريض القفا ، إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل ، وإنما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنك لعريض القفا لأن ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ، ونقول : يدل قطعا على أنه تعالى كنى بذلك عن بياض أول النهار وسواد آخر الليل ، وفيه اشكال وهو أن بياض الصبح المشبه بالخيط الاسود هو بياض الصبح الكاذب ، لأنه بياض مستطيل يشبه الخيط ، فأما بياض الصبح الصادق فهو بياض مستدير فى الأفق فكان يلزم بمقتضى هذه الآية أن يكون أول النهار من طلوع الصبح الكاذب وبالاجماع أنه ليس كذلك .

وجوابه : أنه لولا قوله تعالى فى آخر هذه الآية (من الفجر) لكان السؤال لازما ، وذلك لأن الفجر انما يسمى فجراً لأنه ينفجر منه النور ، وذلك انما يحصل فى الصبح الثانى لا فى الصبح الأول ، فلما دلت الآية على أن هذا الخيط الأبيض يجب أن يكون من الفجر ، علمنا أنه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق ، فان قيل : فكيف يشبه الصبح الصادق بالخيط ، مع أن الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل

جوابه : أن القدر من البياض الذى يحرم هو أول الصبح الصادق ، وأول الصبح الصادق لايكون منتشراً بل يكون صغيرا دقيقا ، بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب أن الصبح الكاذب يطلع دقيقاً ، والصادق يبدو دقيقاً ، ويرتفع مستطيلا فزال السؤال ، فأما ماحكى عن عدى بن حاتم فبعيد ، لأنه يبعد أن يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى (من الفجر)

﴿المسألة الثانية﴾ لاشك أن كلمة «حتى» لانتهاء الغاية ، فدلت هذه الآية على أن حل المباشرة والأكل والشرب ينتهى عند طلوع الصبح ، وزعم أبو مسلم الأصفهانى لاشىء من المفطرات إلا أحد هذه الثلاثة ، فأما الأمور التى تذكرها الفقهاء من تكلف القىء والحقنة والسعوط فليس شىء منها بمفطر ، قال لأن كل هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة

على الصائم بعد الصبح ، فبقى ماعداها على الحل الاصلى ، فلا يكون شىء منها مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل اليها ، وأما القىء والحقنة فالنفس تكرههما ، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها

﴿المسألة الثالثة﴾ مذهب أبى هريرة والحسن بن صالح بن جنى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم ، وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لأن المباشرة إذا كانت مباحة إلى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال إلا بعد انفجار الصبح

﴿المسألة الرابعة﴾ زعم الأعمش أنه يحل الأكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لأول النهار على آخره ، فكما أن آخره بغروب القرص ، وجب أن يكون أوله بطلوع القرص ،وقال فى الآية ان المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود النهار والليل ،ووجه الشبه ليس إلا فى البياض والسواد ، فأما أن يكون التشبيه فى الشكل مراداً فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود فى الشكل البتة ، فثبت أن المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل فى قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل أن الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت أن يكون الأمر فى الطرف الأول من النهار كذلك ، فيكون قبل طلوع الشمس ليلا ، وأن لا يوجد النهار إلا عند طلوع القرص ، فهذا تقرير قول الاعمش ، ومن الناس من سلم أن أول النهار إنما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ، ومنهم من قال : لا يجوز الافطار إلا بعد غروب الحمرة ، ومنهم من زاد عليه وقال : بل لا يجوز الافطار إلا عند طلوع الكواكب ، وهذه المذاهب قد انقرضت ، والفقهاء أجمعوا على بطلانها فلا فائدة فى استقصاء الكلام فيها

﴿المسألة الخامسة﴾ «الفجر» مصدر قولك : فجرت الماء أفجره فجراً ، وفجرته تفجيراً ، قال الأزهرى : الفجر أصله الشق ، فعلى هذا الفجر فى آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح ، وأما فى قوله تعالى (من الفجر) فقيل للتبعيض لأن المعتبر بعض الفجر لا كله ، وقيل للتبيين كانه قيل : الخيط الأبيض الذى هو الفجر .

﴿المسألة السادسة﴾ أن الله تعالى لما أحل الجماع والأكل والشرب إلى غاية تبين الصبح ، وجب أن يعرف أن تبين الصبح ماهو ؟ فنقول : الطريق إلى معرفة تبين الصبح إما أن يكون قطعيا أو ظنيا . أما القطعى فبأن يرى طلوع الصبح أو يتيقن أنه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح عنده ، وأما الظنى فنقول : اما أن يحصل ظن أن الصبح طلع فيحرم الأكل والشرب والوقاع

فان حصل ظن أنه ما طلع كان الأكل والشرب والوقاع مباحا ، فان أكل ثم تبين بعد ذلك أن ذلك الظن خطأ وأن الصبح كان قدطلع عند ذلك الأكل فقداختلفوا ، وكذلك ان ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم تبين أنها ماكانت غاربة فقال الحسن : لا قضاء فى الصورتين قياسا على مالو أكل ناسياً ، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى رواية المزنى عنه : يجب القضاء لأنه أمر بالصوم من الصبح إلى الغروب ولم يأت به ، أما الناسى فعند مالك يجب عليه القضاء ، وأما الباقون الذين سلموا أنه لاقضاء قالوا : مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه أيضاً ، إلا أنا أسقطناه عنه للنص ، وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا قال : أكلت وشربت وأنا صائم ، فقال عليه الصلاة والسلام : أطعمك الله وسقاك فأنت ضيف الله فتم صومك .

﴿والقول الثالث﴾ أنه إذا أخطأ فى طلوع الصبح لا يجب القضاء ، وإذا أخطأ فى غروب الشمس يجب القضاء ، والفرق أن الأصل فى كل ثابت بقاؤه على ماكان ، والثابت فى الليل حل الاكل ، وفى النهار حرمته ، أما إذا لم يغلب على ظنه لابقاء الليل ولا طلوع الصبح ، بل بقى متوقفا فى الأمرين ، فههنا يكره له الأكل والشرب والجماع ، فان فعل جاز ، لأن الاصل بقاء الليل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام الى الليل﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية ،فظاهر الآية أن الصوم ينتهى عند دخول الليل، وذلك لأن غاية الشىء مقطعه ومنتهاه ، وانما يكون مقطعا ومنتهى إذا لم يبق بعد ذلك . وقدتجىء هذه الكلمة لا للانتهاء كما فى قوله تعالى (الى المرافق) الا أن ذلك على خلاف الدليل ، والفرق بين الصورتين أن الليل ليس من جنس النهار ، فيكون الليل خارجا عن حكم النهار ، والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه ، وقال أحمد بن يحيى : سبيل الى الدخول والخروج ، وكلا الأمرين جائز ، تقول : أكلت السمكة الى رأسها . وجائز أن يكون الرأس داخلا فى الأكل وخارجا منه ، إلا أنه لا يشك ذو عقل أن الليل خارج عن الصوم ،اذ لو كان داخلا فيه لعظمت المشقة ، ودخلت المرافق فى الغسل أخذاً بالأوثق ، ثم سواء قلنا انه مجمل أو غير مجمل ، فقد ورد الحديث الصحيح فيه ، وهو ماروى عمر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا أقبل الليل من ههنا ، وأدبر النهار من ههنا ، وقد غربت الشمس فقد أفطر الصائم» فهذا الحديث يدل على أن الصوم ينتهى فى هذا الوقت ، فاما أنه يجب على المكلف أن يتناول عند هذا الوقت شيئا ،فالدليل

عليه ما روى الشافعي رضى الله تعالى عنه باسناده عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال ، قيل : يارسول الله انك تواصل . أى كيف تنهانا عن أمر أنت تفعله ؟ فقال : انى لست مثلكم انى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى . وقيل فيه معان :أحدها : أنه كان يطعم ويسقى من طعام الجنة . والثانى : أنه عليه الصلاة والسلام قال : انى على ثقة من أنى لو احتجب الى الطعام أطعمنى الله من طعام الجنة . والثالث : انى أعطيت قوة من طعم وشرب ، لأنه لو كان اطعاما حقيقة لم يكن مواصلا ، وحكى محمد بن جرير الطبرى عن ابن الزبير . أنه كان يواصل سبعة أيام ، فلما كبر جعلها خمسا ، فلما كبر جدا جعلها ثلاثا ، فظاهر كلام الشافعي رضى الله عنه يدل على أن هذا النهى نهى تحريم ، وقيل : هو نهى تنزيه ، لانه ترك للمباح ، وعلى هذا التأويل صح فعل ابن الزبير ، اذا عرفت هذا فنقول : اذا تناول شيئا قليلا ولو قطرة من الماء ، فعلى ذلك هو بالخيار فى الاستيفاء الا أن يخاف المرء من التقصير فى الصوم المستأنف . أو فى سائر العبادات ،فيلزم حينئذ أن يتناول من الطعام قدراً يزول به هذا الخوف

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الليل ما هو ؟ فمن الناس من قال : آخر النهار على أوله ، فاعتبروا فى حصول الليل زوال آثار الشمس ،كما حصل اعتبار زوال الليل عند ظهور آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ، ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب ، إلا أن الحديث الذى رواه عمر يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء

﴿المسألة الثالثة﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى أن التبييت والتعيين غير معتبر فى صحة الصوم ، قالوا : الصوم فى اللغة هو الامساك ، وقد وجد ههنا فيكون صائما ، فيجب عليه إتمامه ، لقوله تعالى (ثم أتموا الصيام الى الليل) فوجب القول بصحته . لأن الامساك حرج ومشقة وعسر ، وهو منفى بقوله تعالى (ماجعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله (ولا يريد بكم العسر) ترك العمل به فى الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الأصل ، ثم نقول : مقتضى هذا الدليل . أن يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال ، إلا أنا قلنا : الأقل يلحق بالأغلب ، فلا جرم أبطلنا الصوم بنية بعد الزوال ، وصححنا نيته قبل الزوال

﴿المسألة الرابعة﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية . فى أن صوم النفل يجب إتمامه ، قالوا : لأن قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أمر وهو للوجوب ، وهو يتناول كل الصيامات ، والشافعية قالوا : هذا إنما ورد لبيان أحكام صوم الفرض ، فكان المراد منه صوم الفرض

الحكم السابع

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة الاعتكاف

قوله تعالى ﴿ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين الصوم، وبين أن من حكمه تحريم المباشرة، كان يجوز أن يظن فى الاعتكاف أن حاله كحال الصوم فى أن الجماع يحرم فيه نهاراً لا ليلا، فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهاراً وليلا، فقال (ولا تباشرون وأنتم عاكفون فى المساجد) ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: الاعتكاف اللغوى ملازمة المرء للشيء وحبس نفسه عليه، براً كان أو إثما، قال تعالى (يعكفون على أصنام لهم) والاعتكاف الشرعى: المكث فى بيت الله تقربا اليه، وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف، وهو من الشرائع القديمة، قال الله تعالى (وطهرا بيتى للطائفين والعاكفين) وقال تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد)

﴿المسألة الثانية﴾ لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز، لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف. أما إذا لمسها بشهوة، أو قبلها، أو باشرها فيما دون الفرج، فهو حرام على المعتكف. وهل يبطل بها اعتكافه؟ للشافعى رحمه الله فيه قولان: الاصح أنه يبطل، وقال أبو حنيفة. لا يفسد الاعتكاف إذا لم ينزل. احتج من قال بالافساد أن الاصل فى لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين، فقوله (ولا تباشروهن) منع من هذه الحقيقة، فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور، لان مسمى المباشرة حاصل فى كلها

فان قيل: لم حملتم المباشرة فى الآية المتقدمة على الجماع؟

قلنا: لان ما قبل الآية يدل على أنه هو الجماع، وهو قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) وسبب نزول تلك الآية يدل على أنه هو الجماع. ثم لما أذن فى الجماع كان ذلك اذنا فيما دون الجماع بطريق الاولى. أما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن، فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضعه الاصلى وحجة من قال: انها لا تبطل الاعتكاف. أجمعنا على أن هذه المباشرة لا تفسد الصوم والحج، فوجب أن لا تفسد الاعتكاف، لان الاعتكاف ليس أعلى درجة منهما

والجواب: أن النص مقدم على القياس

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن شرط الاعتكاف ليس الجلوس فى المسجد، وذلك لان المسجد

يميز عن سائر البقاع من حيث انه بنى لاقامة الطاعات فيه ، ثم اختلفوا فيه فنقل عن على رضى الله عنه أنه لا يجوز الا فى المسجد الحرام ، والحجة فيه قوله تعالى (أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين) فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ، ولو جاز الاعتكاف فى غيره لما صح ذلك العموم ، وقال عطاء: لا يجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة ، لما روى عبد الله بن الزبير أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «صلاة فى مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام، وصلاة فى المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة فى مسجدى» وقال حذيفة : يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس ، لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ، والمسجد الاقصى ، ومسجدى هذا» وقال الزهرى : لا يصح إلا فى الجامع ، وقال أبو حنيفة : لا يصح إلا فى مسجد له إمام راتب ومؤذن راتب . وقال الشافعى رضى الله عنه : يجوز فى جميع المساجد ، الا أن المسجد الجامع أفضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلاة الجمعة ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بهذه الآية لان قوله (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) عام يتناول كل المساجد

﴿المسألة الرابعة﴾ يجوز الاعتكاف بغير صوم ، والأفضل أن يصوم معه ، وقال أبو حنيفة لا يجوز إلا بالصوم . حجة الشافعى رضى الله عنه هذه الآية ، لأنه بغير الصوم عاكف ، والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ، ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ إذا ترك النية ، فيبقى فيما عداه على الأصل ، واحتج المزنى بصحة قول الشافعى رضى الله عنهما بأمور ثلاثة . الأول : لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح فى رمضان ، لأن الصوم الذى هو موجبه إما صوم رمضان وهو باطل لأنه واجب بسبب الشهر ، لا بسبب الاعتكاف ، أو صوم آخر سوى صوم رمضان ، وذلك ممتنع ، وحيث أجمعوا على أنه يصح فى رمضان ، علمنا أن الصوم لا يوجبه الاعتكاف . والثانى . أنه لو كان الاعتكاف لا يجوز الا مقارنا بالصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه فيه عن الصوم ، ولما كان الأمر بخلاف ذلك ، علمنا أن الاعتكاف يجوز مفرداً أبداً بدون الصوم . والثالث : ما روى ابن عمر رضى الله عنه قال : يا رسول الله انى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف لله ليلة . فقال عليه الصلاة والسلام : أوف بنذرك . ومعلوم أنه لا يجوز الصوم فى الليل

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : لا تقدير لزمان الاعتكاف . فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ، ولو نذر أن يعتكف مطلقاً يخرج عن نذره باعتكافه ساعة ، كما لو نذر أن يتصدق

مطلقاً تصدق بما شاء من قليل أو كثير ، ثم قال الشافعى رضى الله عنه : وأحب أن يعتكف يوما وإنما قال ذلك للخروج عن الخلاف ، فان أبا حنيفة رضى الله عنه لا يجوز اعتكاف أقل من يوم بشرط أن يدخل قبل طلوع الفجر ، ويخرج بعد غروب الشمس ، وحجة الشافعى رضى الله عنه أنه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان أولى من بعض ، فوجب ترك التقدير ، والرجوع الى أقل مالا بد منه ، وحجة أبى حنيفة رحمه الله أن الاعتكاف هو حبس النفس عليه ، وذلك لا يحصل فى اللحظة الواحدة ، ولأن على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلاة

أما قوله تعالى ﴿تلك حدود الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (تلك) لا يجوز أن يكون إشارة الى حكم الاعتكاف لأن الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى فى الاعتكاف إلا حداً واحداً ، وهو تحريم المباشرة ، بل هو إشارة الى كل ما تقدم فى أول آية الصوم الى ههنا ، على ما سبق شرح مسائلها على التفصيل

﴿المسألة الثانية﴾ قال الليث : حد الشيء مقطعه ومنتهاه ، قال الأزهرى : ومنه يقال للمحروم محدود لأنه ممنوع عن الرزق ، ويقال للبواب : حداد لأنه يمنع الناس من الدخول ، وحد الدار مايمنع غيرها من الدخول فيها ، وحدود الله مايمنع من مخالفتها ، والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع : حدا . وسمى الحديد : حديداً لما فيه من المنع ؛ وكذلك احداد المرأة ، لأنها تمتنع من الزينة إذا عرفت الاشتقاق فنقول : المراد من حدود الله محدوداته أى مقدوراته التى قدرها بمقادير مخصوصة ، وصفات مضبوطة

أما قوله تعالى ﴿فلا تقربوها﴾ ففيه اشكالان : الأول : أن قوله تعالى (تلك حدود الله) اشارة إلى كل ماتقدم ، والأمور المتقدمة بعضها إباحة وبعضها حظر ، فكيف قال فى الكل (فلا تقربوها) والثانى : أنه تعالى قال فى آية أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها) وقال فى آية المواريث (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) وقال ههنا (فلا تقربوها) فكيف الجمع بينهما ؟

والجواب عن السؤالين من وجوه : الأول : وهو الأحسن والأقوى أن من كان فى طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف فى حيز الحق ، فنهى أن يتعداه لأن من تعداه وقع فى حيز الضلال ، ثم بولغ فى ذلك فنهى أن يقرب الحد الذى هو الحاجز بين حيز الحق والباطل ، لئلا يدانى الباطل ، وأن يكون بعيداً عن الطرف فضلا أن يتخطاه ، كما قال عليه الصلاة والسلام «ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه» الثانى : ماذكره أبو مسلم الأصفهانى : لاتقربوها أى لاتتعرضوا لها بالتغيير ، كقوله (ولا تقربوا مال اليتيم) الثالث : أن

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا

الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة إلا أن أقربها إلى هذه الآية إنما هو قوله : (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) وقبل هذه الآية قوله (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وذلك يوجب حرمة الأكل والشرب فى النهار ، وقبل هذه الآية قوله (وابتغوا ما كتب الله لكم) وهو يقتضى تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة، وتحريم مواقعتهما فى غير المأتى ، وتحريم مواقعتهما فى الحيض والنفاس والعدة والردة ، وليس فيه إلا اباحة الشرب والأكل والوقاع فى الليل ، فلما كانت الأحكام المتقدمة أكثرها تحريمات ، لا جرم غلب جانب التحريم فقال (تلك حدود الله فلا تقربوها) أى تلك الأشياء التى منعتم عنها إنما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها

أما قوله تعالى ﴿ كذلك يبين الله آياته للناس ﴾ففيه وجوه : أحدها : المراد أنه كما بين ما أمركم به ونهاكم عنه فى هذا الموضع ، كذلك يبين سائر أدلته على دينه وشرعه . وثانيها : قال أبو مسلم المراد بالآيات الفرائض التى بينها كما قال (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات) ثم فسر الآيات بقوله (الزانية والزانى) إلى سائر ما بينه من أحكام الزنا ، فكأنه تعالى قال : كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بأن يعملوا بما لزم . وثالثها : يحتمل أن يكون المراد أنه سبحانه لما بين أحكام الصوم على الاستقصاء فى هذه الآية بالألفاظ القليلة بياناً شافياً وافيا، قال بعده (كذلك يبين الله آياته للناس) أى مثل هذا البيان الوافى الواضح الكامل هو الذى يذكر للناس ، والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق فى ذكره مثل هذا البيان

أما قوله تعالى ﴿لعلهم يتقون﴾ فقد مر شرحه غير مرة

الحكم الثامن

من الأحكام المذكورة فى هذه السورة : حكم الأموال

قوله تعالى ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال

مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ «١٨٨»

الناس بالاثم وأنتم تعلمون﴾

اعلم أنهم مثلوا قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم) بقوله (ولا تلمزوا أنفسكم) وهذا مخالف لها، لأن أكله لمال نفسه بالباطل يصح كما يصح أكله مال غيره، قال الشيخ أبو حامد الغزالى فى كتاب الأحياء: المال إنما يحرم لمعنى فى عينه أو لخال فى جهة اكتسابه

﴿والقسم الأول﴾ الحرام لصفة فى عينه

واعلم أن الأموال اما أن تكون من المعادن أو من النبات، أو من الحيوانات، أما المعادن وهى أجزاء الارض فلا يحرم شىء منها إلا من حيث يضر بالآكل، وهو مايجرى مجرى السم، وأما النبات فلا يحرم منه الا مايزيل الحياة والصحة أو العقل، فمزيل الحياة السموم، ومزيل الصحة الأدوية فى غير وقتها، ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات

وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل وإلى ما لايؤكل، وما يحل إنما يحل إذا ذبح ذبحاً شرعيا ثم إذا ذبحت فلا تحل بجميع أجزائها بل يحرم منها الفرث والدم، وكل ذلك مذكور فى كتب الفقه

﴿القسم الثانى﴾ مايحرم لخلل من جهة إثبات اليد عليه، فنقول: أخذ المال اما أن يكون باختيار المتملك، أو بغير اختياره كالارث، والذى باختياره اما أن لايكون مأخوذاً من المالك كأخذ المعادن، واما ان يكون مأخوذا من مالك، وذلك اما أن يؤخذ قهراً أو بالتراضى، والمأخوذ قهرا اما أن يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم أو لاستحقاق الآخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم، والمأخوذ تراضياً اما أن يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة، واما أن يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم أقسام ستة: الأول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن، وإحياء الموات، والاصطياد، والاحتطاب، والاستقاء من الأنهار، والاحتشاش، فهذا حلال بشرط أن لايكون المأخوذ مختصا بذى حرمة من الآدميين: الثانى: المأخوذ قهرا ممن لاحرمة له، وهو الفىء، والغنيمة، وسائر أموال الكفار المحاربين، وذلك حلال للمسلمين إذا أخرجوا منه الخمس، وقسموه بين المستحقين بالعدل، ولم يأخذوه من كافر له حرمة وأمان وعهد. الثالث: مايؤخذ قهرا بالاستحقاق عند امتناع من عليه فيؤخذ دون رضاه، وذلك حلال إذا تم سبب الاستحقاق، وتم وصف المستحق واقتصر على القدر

المستحق : الرابع : مايؤخذ تراضيا بمعاوضة ، وذلك حلال إذا روعى شرط العوضين ، وشرط العاقدين ، وشرط اللفظين : أعنى الايجاب والقبول مما يعتد الشرع به من اجتناب الشرط المفسد : الخامس : مايؤخذ بالرضا من غير عوض كما فى الهبة والوصية والصدقة اداروعى شرط المعقود عليه ، وشرط العاقدين ، وشرط العقد ولم . يؤدإلى ضرر بوارث أوغيره : السادس : مايحصل بغير اختياره كالميراث، وهو حلال إذا كان الموروث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ، ثم كان ذلك بعد قضاء الدين ، وتنفيذ الوصايا ، وتعديل القسمة بين الورثة ، واخراج الزكاة والحج والكفارة ان كانت واجبة ، فهذا مجامع مداخل الحلال . وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ماكان كذلك كان مالا حلالا ، وكل ما كان بخلافه كان حراما ، إذا عرفت هذا فنقول : المال اما أن يكون لغيره أوله ، فان كان لغيره كانت حرمته لأجل الوجوه الستة المذكورة ، وان كان له ، فأكله بالحرام أن يصرف إلى شرب الخمر والزنا واللواط والقمار ، أو إلى السرف المحرم ، وكل هذهالأقسام داخلة تحت قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)

واعلم أنه سبحانه كرر هذا النهى فى مواضع من كتابه فقال (ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين) ثم قال فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب منالله ورسوله) ثم قال (وان تبتم فلكم رؤس أموالكم) ثم قال (ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جعل آكل الربا فى أول الأمر مؤذونا بمحاربة الله ، وفى آخره متعرضا للنار

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ولا تأكلوا ليس المراد منه الأكل خاصة ، لأن غير الأكل من التصرفات كالأكل فى هذا الباب لكنه لما كان المقصود الأعظم من المال إنما هو الأكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله أن يقال أنه أكله فلهذا السبب عبر الله تعالى عنه بالأكل

﴿المسألة الثالثة﴾ «الباطل» فى اللغة الزائل الذاهب ، يقال : بطل الشىء بطولا فهو باطل ، وجمع الباطل بواطل ، وأباطيل جمع ابطولة ، ويقال : بطل الأجير يبطل بطالة إذا تعطل واتبع اللهو

أما قوله تعالى ﴿وتدلوا بها إلى الحكام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الادلاء مأخوذ من أدلاء الدلو ، وهو ارسالك اياها فى البئر للاستقاء يقال : أدليت دلوى أدليها إدلاء فاذا استخرجتها قلت دلوتها قال تعالى (فأدلى دلوه) ، ثم جعل

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالحَجِّ وَلَيْسَ البِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا

كل القاء قول أو فعل ادلاء ، ومنه يقال للمحتج : أدلى بحجته . كأنه يرسلها ليصير الى مراده كادلاء المستقى الولد ليصل الى مطلوبه من الماء . وفلان يدلى الى الميت بقرابة أو رحم ، إذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة ، طلب المستقى بالدلو الماء ، إذا عرفت هذا فنقول : أنه داخل فى حكم النهى ، والتقدير : ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، ولا تدلوا بها الى الحكام ، أى لا ترشوها اليهم لتأكلوا طائفة من أموال الناس بالباطل ، وفى تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان : أحدهما : أن الرشوة رشاء الحاجة ، فكما أن الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد إلى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة . والثانى : أن الحاكم بسبب أخذ الرشوة يمضى فى ذلك الحكم من غير تثبت كمضى الدلو فى الارسال . ثم المفسرون ذكروا وجوها : أحدها : قال ابن عباس والحسن وقتادة : المراد منه الودائع وما لا يقوم عليه بينة . وثانيها : أن المراد هو مال اليتيم فى يد الأوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه ، وثالثها : أن المراد من الحاكم شهادة الزور . وهو قول الكلبى . ورابعها : قال الحسن : المراد هو أن يحلف ليذهب حقه ، وخامسها : هو أن يدفع الى الحاكم رشوة . وهذا أقرب الى الظاهر ، ولا يبعد أيضاً حمل اللفظ على الكل . لانها بأسرها أكل بالباطل

أما قوله تعالى ﴿وأنتم تعلمون﴾ فالمعنى وأنتم تعلمون أنكم مبطلون ، ولا شك أن الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه أقبح ، وصاحبه بالتوبيخ أحق ، روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال : اختصم رجلان الى النبى صلى الله عليه وسلم : عالم بالخصومة ، وجاهل بها ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم ، فقال من قضى عليه : يارسول الله والذى لا إله إلا هو أنى محق . فقال : إن شئت أعاوده ، فعاوده فقضى للعالم ، فقال المقضى عليه مثل ما قال أولا ثم عاوده ثالثاً ، ثم قال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع حق امرىء مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار» فقال العالم المقضى له : يا رسول الله ان الحق حقه . فقال عليه الصلاة والسلام «من اقتطع بخصومته وجد له حق غيره فليتبوأ مقعده من النار

الحكم التاسع

قوله تعالى ﴿يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت

البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون «١٨٩»

من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : ماكان قوم أقل سؤالا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفا فأجيبوا

وأقول : ثمانية منها فى سورة البقرة . أولها : (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) وثانيها : هذه الآية ثم الستة الباقية بعد فى سورة البقرة ، فالمجموع ثمانية فى هذه السورة . والتاسع : قوله تعالى فى سورة المائدة (يسألونك ماذا أحل لهم) والعاشر : فى سورة الأنفال (يسألونك عن الأنفال) والحادى عشر : فى بنى إسرائيل (يسألونك عن الروح) والثانى عشر : فى الكهف (ويسألونك عن ذى القرنين) والثالث عشر : فى طه (ويسألونك عن الجبال) والرابع عشر : فى النازعات (يسألونك عن الساعة) ولهذه الأسئلة ترتيب عجيب : اثنان منها فى الأول فى شرح المبدأ ، فالأول : قوله (وإذا سألك عبادى عنى) وهذا سؤال عن الذات . والثانى : قوله (يسألونك عن الأهلة) وهذا سؤال عن صفة الخلاقية ، والحكمة فى جعل الهلال على هذا الوجه . واثنان منها فى الآخر فى شرح المعاد . أحدهما : قوله (ويسألونك عن الجبال) ، والثانى : قوله يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ونظير هذا أنه ورد فى القرآن سورتان : أولها (ياأيها الناس) أحدهما : فى النصف الأول : وهى السورة الرابعة من سورة النصف الأول ، فان أولاها الفاتحة ، وثانيتها البقرة ، وثالثتها آل عمران ، ورابعتها النساء وثانيتهما : فى النصف الثانى من القرآن وهى أيضاً السورة الرابعة من سور النصف الثانى أولاها مريم ، وثانيتها طه . وثالثتها الأنبياء . ورابعتها الحج . ثم (يا أيها الناس) التى فى النصف الأول تشتمل على شرح المبدأ ، فقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) و (ياأيها الناس) التى فى النصف الثانى تشتمل على شرح المعاد ، فقال (ياأيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم) فسبحان من له فى هذا القرآن أسرار خفية ، وحكم مطوية لا يعرفها إلا الخواص من عبيده .

﴿المسألة الثانية﴾ روى أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الأنصار

قالا يارسول الله : ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلىء ويستوى ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا ، لايكون على حالة واحدة كالشمس ، فنزلت هذه الآية ويروى أيضاعن معاذ أن اليهود سألت عن الأهلة .

واعلم أن قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) ليس فيه بيان انهم عن أى شىء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال ، لأن قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) يدل على أن سؤالهم كان على وجه الفائدة ، والحكمة فى تغير حال الأهلة فى النقصان والزيادة ، فصار القرآن والخبر متطابقين فى أن السؤال كان عن هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ الأهلة جمع هلال ، وهو أول حال القمر حين يراه الناس ، يقال له : هلال ليلتين من أول الشهر ثم يكون قمراً بعد ذلك ، وقال أبو الهيثم : يسمى القمر ليلتين من أول الشهر هلالا ، وكذلك ليلتين من آخر الشهر ، ثم يسمى ما بين ذلك قمراً . قال الزجاج : فعال يجمع فى أقل العدد على أفعلة ، نحو مثال وأمثلة ، وحمار وأحمرة ، وفى أكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لأنهم كرهوا فى التضعيف فعل ، نحو هلل وخلل ، فاقتصروا على جمع أدنى العدد

أما قوله تعالى ﴿قل هى مواقيت للناس والحج﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المواقيت جمع الميقات بمعنى الوقت ، كالميعاد بمعنى الوعد ، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت ، قال الله تعالى (فتم ميقات ربه) والهلال ميقات الشهر ، ومواضع الاحرام مواقيت الحج لأنها مواضع ينتهى اليها ، ولاتصرف مواقيت لأنها غاية الجموع ، فصار كأن الجمع يكرر فيها فان قيل : لم صرفت قوارير ؟ قيل : لأنها فاصلة وقعت فى رأس آية ، فنون ليجرى على طريقة الآيات ، كما تنون القوافى ، مثل قوله :

أقلى اللوم عاذل والعتابن

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من أربعة أوجه : السنة والشهر واليوم والساعة . أما السنة فهى عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك ، بحركتها الحاصلة عن خلاف حركة الفلك ، الى أن تعود الى تلك النقطة بعينها ، إلا أن القوم اصطلحوا على أن تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعى وهو أول الحمل ، وأما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر من نقطة معينة من فلكه الخاص به الى أن يعود الى تلك النقطة ، ولما كان أشهر أحوال القمر وضعه مع الشمس ، وأشهر أوضاعه من الشمس هو الهلال العربى ، مع أن القمر فى هذا الوقت يشبه الموجود بعد العدم ، والمولود الخارج من الظلم ، لاجرم جعلوا هذا الوقت

منتهى للشهر ، واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الأفق أو نقطه من دائرة نصف النهار ، وعودها اليها، فالزمان المقدر عبارة عن اليوم بليلته ، ثم أن المنجمين اصطلحوا على تعيين دائرة نصف النهار مبدأ لليوم بليلته ، أما أكثر الأمم فانهم جعلوا مبادىء الأيام بلياليها من مفارقة الشمس أفق المشرق وعودها اليه من الغداة ، واحتج من نصر مذهبهم بأن الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم ، فجعله أولا أولى ، فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأرض ، وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الأرض ، وفى شريعة الاسلام يفتتحون النهار من أول وقت طلوع الفجر فى وجوب الصلاة والصوم وغيرهما من الأحكام ، وعند المنجمين مدة الصوم فى الشرع هى زمان النهار كله مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ ، وأما الساعة فهى على قسمين : مستوية ومعوجة . فالمستوية جزء من أربعة وعشرين من يوم وليلة ، والمعوجة جزء من اثنى عشر جزءاً من يوم ، وجزء من اثنى عشر جزءاً من ليلة ، فهذا كلام مختصر فى تعريف السنة والشهر واليوم والساعة

فنقول : أما السنة فهى عبارة عن دورة الشمس فتحدث بسببها الفصول الأربعة ، وذلك لأن الشمس إذا حصلت فى الحمل فاذا تركت من هذا الموضع الى جانب الشمال ، أخذ الهواء فى جانب الشمال شيئاً من السخونة لقربها من مسامته الرؤوس . ويتواتر الاسخان الى أن تصل أول السرطان ، وتشتد الحرارة ويزداد الحر ما دامت فى السرطان والأسد لقربها من سمت الرؤوس ، ويتواتر الأسخان ، ثم ينعكس الى أن يصل الميزان : وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، ثم يأخذ الحر فى النقصان ، والبرد فى الزيادة ، ولا يزال يزداد البرد إلى أن تصل الشمس إلى أول الجدى ، ويشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس ، ويتواتر البرد ثم أن الشمس تأخذ فى الصعود إلى ناحية الشمال ، وما دامت فى الجدى والدلو ، فالبرد أشد مايكون إلى أن تنتهى إلى الحمل ، فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ، وعادت الشمس إلى مبدأ حركتها وانتهى زمان السنة نهايته ، وحصلت الفصول الأربعة التى هى الربيع والصيف والخريف والشتاء ، ومنافع الفصول الأربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة فى الكتب

وأما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر فى فلكه الخاص ، وزعموا أن نوره مستفاد من الشمس ، وأبدا يكون أحد نصفيه مضيأ بالتمام إلا أنه عند الاجتماع يكون النصف المضىء هو النصف الفوقانى فلا جرم نحن لانرى من نوره شيئاً وعند الاستقبال يكون نصفه المضىء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيراً بالتمام ، وكلما كان القمر أقرب إلى الشمس ،كان المرئى من نصفه المضىء أقل وكلما كان

أبعد كان المرئى من نصفه المضىء أكثر ، ثم أنه من وقت الاجتماع إلى وقت الانفصال يكون كل ليلة أبعد من الشمس . ويرى كل ليلة ضوءه أكثر من وقت الاستقبال إلى وقت الاجتماع ، ويكون كل ليلة أقرب إلى الشمس ، فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه أقل ، ولا يزال يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم . فهذا ما قاله أصحاب الطبائع والنجوم

وأما الذى يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم . والاجسام كلها متساوية فى الجسمية ، والأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم ، وهذه مقدمة يقينية ، فاذن حصول الضوء فى جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل ، وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار . وكل ما كان فعلا لفاعل مختار ، فان ذلك يكون قادراً على ايجاده وعلى اعدامه ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات الحاصلة فى نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس ، بل عندنا أن حصول النور فى جرم الشمس إنما كان بسبب ايجاد القادر المختار ، وكذا الذى فى جرم القمر

بقى ههنا أن يقال الفاعل المختار لم خصص القمر دون الشمس بهذه الاختلافات . فنقول لعلماء الاسلام فى هذا المقام جوابان : أحدهما : أن يقال : ان فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن من فعل فعلا لغرض فان قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة ، فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثا . وان لم يقدر فهو عاجز : وثانيها : أن كل من فعل فعلا لغرض ، فان كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته ، مستكمل بغيره ، وان لم يكن أولى له لم يكن غرضا . وثالثها . أنه لو كان فعله معللا بغرض فذلك الغرض ان كان محدثا افتقر احداثه إلى غرض آخر ، وان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال . فلا جرم قالوا : كل شىء صنعه ولا علة لصنعه . ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون

﴿والجواب الثانى﴾ قول من قال : لا بد فى أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم . والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة فى أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى فى ملكه وملكوته ، وقد دللنا على أن القوم انما سألوا عن الحكمة فى احتلاف أحوال القمر . فالله سبحانه وتعالى ذكر وجوه الحكمة فيه . وهو قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) وذكر هذا المعنى فى آية أخرى وهى قوله (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال فى آية ثالثة (فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد

السنين والحساب) وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها متصل بالدين، وبعضها بالدنيا، أما ما يتصل منها بالدين فكثيرة . منها الصوم، قال الله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وثانيها : الحج . قال الله تعالى (الحج أشهر معلومات) وثالثها : عدة المتوفى عنها زوجها، قال الله تعالى (يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) ورابعها : النذور التى تتعلق بالاوقات، ولفضائل الصوم فى أيام لا تعلم الا بالاهلة

وأما ما يتصل منها بالدنيا فهو كالمداينات، والاجارات، والمواعيد، ولمدة الحمل والرضاع، كما قال (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وغيرها، فكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها الا عند وقوع الاختلاف فى شكل القمر

فان قيل : لا نسلم أنا نحتاج فى تقدير الازمنة الى حصول الشهر، وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التى هى عبارة عن دورة الشمس، وباجزائها مثل أن يقال : كلفتكم بالطاعة الفلانية فى أول السنة، أو فى سدسها، أو ثلثها، أو نصفها، وهكذا سائر الاجزاء، ويمكن تقديرها بالايام مثل أن يقال : كلفتم بالطاعة الفلانية فى اليوم الاول من السنة وبعد خمسين يوما من أول السنة، وأيضا بتقدير أن يساعد على أنه لابد مع تقدير الزمان بالسنة وباليوم تقديره بالشهر والقمر لكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى، هذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف فى اشكال نوره أو لم يحصل، ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وان لم يحصل فى نور الشمس اختلاف، فكذا يمكن تقدير الشمس بحركة القمر، وان لم يحصل فى نور القمر اختلاف، وإذا لم يكن لنور القمر مخالفة بحال ولا أثر فى هذا الباب لم يجز تقديره به

والجواب عن السؤال الأول : أن ماذكرتم وإن كان ممكنا إلا أن احصاء الاهلة أيسر من احصاء الأيام، لأن الأهلة اثنا عشر شهراً، والأيام كثيرة، ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين، ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور، ثم تقسيم الشهور إلى الأيام، ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات، ثم تقسيم كل ساعة الى الأنفاس، أقرب الى الضبط وأبعد عن الخبط، ولهذا قال سبحانه (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا) وهذا كما أن المصنف الذى يراعى حسن الترتيب يقسم تصنيفه الى الكتب، ثم كل كتاب الى الأبواب، ثم كل باب الى الفصول، ثم كل فصل الى المسائل فكذا ههنا الجواب عنه

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه ماذكرتم، الا أنه متى كان القمر مختلف الشكل، كان معرفة

أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك ، وأخبر جل جلاله أنه دبر الأهلة هذا التدبير العجيب لمنافع عباده فى قوام دنياهم مع مايستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وتعالى وكمال قدرته ، كما قال تعالى (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) إلى قوله (لآيات لأولى الالباب) وقال تعالى (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمراً منيرا) وأيضا لو لم يقع فى جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبه الفلاسفة فى قولهم : أن الأجرام الفلكية لايمكن تطرق التغير إلى أحوالها ، فهو سبحانه وتعالى بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حالة واحدة ، وأظهر الاختلاف فى أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بابقاء الله وتغير القمر فى إشكاله ليس إلا بتغيير الله فيصير الكل بهذا الطريق شاهدا على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر ، كما قال ، (وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم) إذا عرفت هذه الجملة فنقول : أنه لما ظهر أن الاختلاف فى أحوال القمر معونة عظيمة فى تعيين الاوقات من الجهات التى ذكرناها نبه تعالى بقوله (قل هى مواقيت للناس والحج) على جميع هذه المنافع ، لان تعديد جميع هذه الأمور يقضى إلى الاطناب، والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح ، فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتا ، فكان هذا الاقتصار دليلا على الفصاحة العظيمة

أما قوله تعالى ﴿والحج﴾ ففيه اضمار تقديره وللحج كقوله تعالى (وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم) أى لأولادكم . واعلم أنا بينا أن الاهلة مواقيت لكثير من العبادات ، فافراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ، ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هى أن مواقيت الحج لا تعرف الا بالاهلة . قال تعالى (الحج أشهر معلومات) وذلك لان وقت الصوم لا يعرف الا بالاهلة . قال تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وقال عليه السلام «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله : وهو أن أفراد الحج بالذكر انما كان لبيان أن الحج مقصور على الاشهر التى عينها الله تعالى لفرضه ، وأنه لايجوز نقل الحج من تلك الاشهر إلى أشهر كما كانت العرب تفعل ذلك فى النسىء والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : أحدها : قال الحسن والاصم: كان الرجل فى الجاهلية إذا هم بشىء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ، ويبقى على هذه الحالة حولا كاملا ، فنهاهم الله تعالى عن ذلك لانهم كانوا يفعلونه تطيرا ، وعلى هذا

تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ، لكن البر من يتق الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئا كان يتطير به ، بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ، ثم قال (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أى لتفوزوا بالخير فى الدين والدنيا ، كقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) وتمام التحقيق فى الآية أن من رجع خائبا يقال : ما أفلح وما أنجح ، فيجوز أن يكون الفلاح المذكور فى الآية هو أن الواجب عليكم أن تتقوا الله حتى تصيروا مفلحين منجحين ، وقد وردت الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بالنهى عن التطير ، وقال «لاعدوى ولا طيرة» وقال من «رده عن سفره تطير فقد أشرك» أو كما قال . وأنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل الحسن ، وقد عاب الله تعالى قوما تطيروا بموسى ومن معه (قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله)

﴿الوجه الثانى﴾ فى سبب نزول هذه الآية . روى أن فى أول الاسلام كان إذا أحرم الرجل منهم فان كان من أهل المدن نقب نقبا فى ظهر بيته منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلما يصعد منه سطح داره ثم ينحدر ، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء . فقيل لهم : ليس البر بتحرجكم عن دخول الباب ، ولكن البر من اتقى

﴿الوجه الثالث﴾ ان أهل الجاهلية إذا أحرم أحدهم نقب خلف بيته أو خيمته نقبا منه يدخل ويخرج الا الحمس ، وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخيثم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نصر ابن معاوية ، وهؤلاء سموا حمسا لتشددهم فى دينهم ، والحماسة الشدة ، وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة . ولا يستظلون الوبر ، ولا يأكلون السمن والأقط ، ثم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرما ورجل آخر كان محرما ، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرما من باب بستان قد خرب ، فأبصره ذلك الرجل الذى كان محرما فاتبعه ، فقال له عليه السلام : تنح عنى . قال : ولم يارسول الله ؟ قال : دخلت الباب وأنت محرم . فوقف ذلك الرجل فقال : إنى رضيت بسنتك وهديك ؛ وقد رأيتك دخلت فدخلت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم فى أمر الاحرام ليس ببر ، ولكن البر من اتقى مخالفة الله ، وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال (وأتوا البيوت من أبوابها) فهذا ماقيل فى سبب نزول هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير الآية ثلاثة أوجه : الاول : وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الاحوال التى رويناها فى سبب النزول ، الا أن على هذا التقدير صعب الكلام فى نظم الآية ، فان القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة فى تغير نور القمر ، فذكر

الله تعالى الحكمة فى ذلك . وهى قوله (قل هى مواقيت للناس والحج) فأى تعلق بين بيان الحكمة فى اختلاف نور القمر ، وبين هذه القصة ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها : أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة فى اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج ، وكان هذا الأمر من الأشياء التى اعتبروها فى الحج ، لاجرم تكلم الله تعالى فيه . وثانيها : أنه تعالى إنما وصل قوله (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) بقوله (يسألونك عن الأهلة) لأنه إنما اتفق وقوع القصتين فى وقت واحد ، فنزلت الآية فيهما معاً فى وقت واحد ، ووصل أحد الأمرين بالآخر : وثالثها : كأنهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال الأهلة ، فقيل لهم : اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذى لا يعنيكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أهم لكم ، فانكم تظنون أن اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير الآية أن قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) مثل ضربه الله تعالى لهم ، وليس المراد ظاهره ، وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم ، هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذاك عكس الواجب ، وضد الحق ، واذا عرفت هذا فنقول : انه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعا مختارا حكيما ، وثبت أن الحكيم لايفعل إلا الصواب البرىء عن العبث والسفه ، ومتى عرفنا ذلك ، وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر فى النور من فعله ، علمنا أن فيه حكمة ومصلحة ، وذلك لأن علمنا بهذا الحكيم الذى لايفعل إلا للحكمة ، يفيدنا القطع بأن فيه حكمة ، لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول ، فاما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعله ليس بحكيم ، فهذا الاستدلال باطل ، لأنه استدلال بالمجهول على القدح فى المعلوم ، إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) يعنى انكم لما لم تعلموا حكمته فى اختلاف نور القمر ، صرتم شاكين فى حكمة الخالق ، فقد أتيتم الشىء لامن البر ولا من كمال العقل ، إنما البر بأن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها ، على هذا المجهول ، فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة ، وان كنتم لاتعلمونها ، فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، واتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم ، وهذا طريق مشهور فى الكناية ، فان من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له : ينبغى أن تأتى الأمر من بابه ، وفى ضده يقال : انه ذهب إلى الشىء من غير بابه ، قال تعالى (فنبذوه وراء ظهورهم) وقال (واتخذتموه وراءكم ظهريا) فلما كان هذا طريقا مشهورا معتادا فى الكنايات ، ذكره الله تعالى ههنا ، وهذا

وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ «١٩٠»

تأويل المتكلمين ، ولا يصح تفسير هذه الآية ، فان تفسيرها بالوجه الأول يطرق إلى الآية سوء الترتيب ، وكلام الله منزه عنه

﴿القول الثالث﴾ فى تفسير الآية ماذكره أبو مسلم ، أن المراد من هذه الآية ماكانوا يعملونه من النسىء ، فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذى عينه الله له ، فيحرمون الحلال ويحلون الحرام ، فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثل لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (ولكن البر من اتقى) تقديره : ولكن البر برمن اتقى فهو كقوله (ولكن البر من آمن بالله) وقد تقدم تقريره

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم ، وقالون عن نافع (البيوت) بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء ، والباقون بالضم على الأصل وللقراء فيها وفى نظائرها نحو بيوت ، وعيون ، وجيوب : مذاهب واختلافات يطول تفصيلها

أما قوله ﴿واتقوا الله﴾ فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته (لعلكم تفلحون) لكى تفلحوا ، والفلاح هو الظفر بالبغية ، قالت المعتزلة : وهذا يدل على ارادته تعالى الفلاح من جميعهم ، لأنه لاتخصيص فى الآية والله أعلم

﴿الحكم العاشر﴾ ما يتعلق بالقتال

قوله تعالى ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه تعالى أمر بالاستقامة فى الآية المتقدمة بالتقوى فى طريق معرفة الله تعالى فقال (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها) وأمر بالتقوى فى طريق طاعة الله ، وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم ، والتقوى عمل ، وليس التكليف إلا فى هذين ، ثم لما أمر بالتقوى أمر فى هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس ، وهو قتل أعداء الله فقال (وقاتلوا فى سبيل الله)

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب النزول قولان : الأول : قال الربيع وابن زيد: هذه الآية أول آية

نزلت فى القتال ، فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتل ، ويكف عن قتال من تركه ، وبقى على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى (اقتلوا المشركين)

والقول الثانى : أنه عليه الصلاة والسلام خرج بأصحابه لإرادة الحج ونزل بالحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود اليهم فى العام القابل ، ويتركون له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدى ويفعل ما شاء ، فرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه ، ثم عاد إلى المدينة وتجهز فى السنة القابلة ، ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم ، وكانوا كارهين لمقاتلتهم فى الشهر الحرام وفى الحرم ، فأنزل الله تعالى هذه الآيات ، وبين لهم كيفية المقاتلة ان احتاجوا اليها ، فقال (وقاتلوا فى سبيل الله)

﴿المسألة الثالثة﴾ (وقاتلوا فى سبيل الله) أى فى طاعته وطلب رضوانه ، روى أبو موسى أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل فى سبيل الله ، فقال : هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ، ولا يقاتل رياء ولا سمعة .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى المراد بقوله (الذين يقاتلونكم) على وجوه : أحدها : وهو قول ابن عباس . المراد منه : قاتلوا الذين يقاتلونكم . أما على وجه الدفع عن الحج ، أو على وجه المقاتلة ابتداء ، وهذا الوجه موافق لما رويناه عن ابن عباس فى سبب نزول هذه الآية . وثانيها : قاتلوا كل من له قدرة وأهلية على القتال . وثالثها : قاتلوا كل من له قدرة على القتال وأهلية كذلك سوى من جنح للسلم ، قال تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) واعلم أن القول الأول أقرب إلى الظاهر ، لأن ظاهر قوله تعالى (الذين يقاتلونكم) يقتضى كونهم فاعلين للقتال ، فأما المستعد للقتال والمتأهل له قبل إقدامه عليه . فانه لا يوصف بكونه مقاتلا إلا على سبيل المجاز

﴿المسألة الخامسة﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، وذلك لأن هذه الآية دلت على أن الله تعالى أوجب قتال المقاتلين ، ونهى عن قتال غير المقاتلين ، بدليل أنه قال (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) ثم بعده : ولا تعتدوا هذا القدر ، ولا تقاتلوا من لا يقاتلكم فثبت أن هذه الآية مانعة من قتال غير المقاتلين ، ثم قال تعالى بعد ذلك (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فاقتضى هذا حصول الأول فى قتال من لم يقاتل . فدل على أن هذه الآية منسوخة

ولقائل أن يقول : نسلم أن هذه الآية دالة على الامر بقتال من لم يقاتلنا ، لكن هذا الحكم ما صار منسوخا

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ «١٩١» فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٢»

أما قوله : انها دالة على المنع من قتال من لم يقاتلنا . فهذا غير مسلم ، وأما قوله تعالى (ولا تعتدوا) فهذا يحتمل وجوها أخر سوى ما ذكرتم ، منها أن يكون المعنى : ولا تبدؤا فى الحرم بقتال . ومنها أن يكون المراد : ولا تعتدوا بقتال من نهيتم عن قتاله من الذين بينكم وبينهم عهد ، أو بالحيلة أو بالمفاجأة من غير تقديم دعوة ، أو بقتل النساء والصبيان والشيخ الفانى ، وعلى جميع هذه التقديرات لا تكون الآية منسوخة

فان قيل : هب أنه لا نسخ فى الآية ، ولكن ما السبب فى أن الله تعالى أمر أولا بقتال من يقاتل ، ثم فى آخر الأمر أذن فى قتالهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا

قلنا : لأن فى أول الأمر كان المسلمون قليلين . فكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة ، فلما قوى الاسلام وكثر الجمع ، وأقام من أقام منهم على الشرك ، بعد ظهور المعجزات وتكررها عليهم حالا بعد حال ، حصل اليأس من اسلامهم ، فلا جرم أمر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق

﴿المسألة السادسة﴾ المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (إن الله لا يحب المعتدين) قالوا : لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام . وجوابه قد تقدم والله أعلم

قوله تعالى ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الثقف وجوده على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقيف سريع الأخذ لأقرانه . قال :

فاما تثقفونى فاقتلونى   فمن أثقف فليس إلى خلود

ثم نقول قوله تعالى (اقتلوهم) الخطاب فيه واقع على النبي صلى الله عليه وسلم ومن هاجر معه وإن كان الغرض به لازما لكل مؤمن، والضمير فى قوله (اقتلوهم) عائد إلى الذين أمر بقتلهم فى الآية الأولى وهم الكفار من أهل مكة، فأمر الله تعالى بقتلهم حيث كانوا فى الحل والحرم، وفى الشهر الحرام، وتحقيق القول أنه تعالى أمر بالجهاد فى الآية الأولى بشرط اقدام الكفار على المقاتلة، وفى هذه الآية زاد فى التكليف فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا. واستثنى منه المقاتلة عند المسجد الحرام.

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن مقاتل أنه قال: ان الآية المتقدمة على هذه الآية، وهى قوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) ثم تلك الآية منسوخة بقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) وهذا الكلام ضعيف

أما قوله: ان قوله تعالى (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) منسوخ بهذه الآية، فقد تقدم إبطاله، وأما قوله: ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) فهذا من باب التخصيص لا من باب النسخ، وأما قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) منسوخ بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فهو خطأ أيضاً لأنه لا يجوز الابتداء بالقتال فى الحرم، وهذا الحكم ما نسخ بل هو باق فثبت أن قوله ضعيف، ولأنه يبعد من الحكيم أن يجمع بين آيات متوالية تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى

أما قوله تعالى ﴿وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ ففيه بحثان:

﴿البحث الأول﴾ أن الاخراج يحتمل وجهين: أحدهما: أنهم كلفوهم الخروج قهراً. والثانى أنهم بالغوا فى تخويفهم وتشديد الأمر عليهم، حتى صاروا مضطرين الى الخروج

﴿البحث الثانى﴾ أن صيغة «حيث» تحتمل وجهين: أحدهما: أخرجوهم من الموضع الذى أخرجوكم، وهو مكة. والثانى: أخرجوهم من منازلكم. إذا عرفت هذا فنقول: أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن يخرجوا أولئك الكفار من مكة ان أقاموا على شركهم ان تمكنوا منه، لكنه كان فى المعلوم أنهم يتمكنون منه فيما بعد. ولهذا السبب أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مشرك من الحرم. ثم أجلاهم أيضاً من المدينة. وقال عليه الصلاة والسلام «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب»

أما قوله تعالى ﴿والفتنة أشد من القتل﴾ ففيه وجوه: أحدها: وهو منقول عن ابن عباس: أن المراد من الفتنة الكفر بالله تعالى. وإنما سمى الكفر بالفتنة لأنه فساد فى الأرض يؤدى الى

الظلم والحرج ، وفيه الفتنة ، وإنما جعل الكفر أعظم من القتل ، لأن الكفر ذنب يستحق صاحبه به العقاب الدائم ، والقتل ليس كذلك ، والكفر يخرج صاحبه به عن الأمة ،والقتل ليس كذلك فكان الكفر أعظم من القتل ، وروى فى سبب نزول هذه الآية أن بعض الصحابة كان قتل رجلا من الكفار فى الشهر الحرام . فالمؤمنون عابوه على ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فكان المعنى ليس لكم أن تستعظموا الاقدام على القتل فى الشهر الحرام ، فان اقدام الكفار على الكفر فى الشهر الحرام أعظم من ذلك . وثانيها : أن الفتنة أصلها عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ، ثم صار اسما لكل ماكان سبباً للامتحان تشبيهاً بهذا الأصل ، والمعنى : أن اقدام الكفار على الكفر وعلى تخويف المؤمنين ، وعلى تشديد الأمر عليهم بحيث صاروا ملجئين الى ترك الأهل والوطن هربا من إضلالهم فى الدين ، وتخليصا للنفس مما يخافون ويحذرون . فتنة شديدة بل هى أشد من القتل الذى يقتضى التخلص من غموم الدنيا وآفاتها ، وقال بعض الحكماء : ما أشد من هذا القتل الذى أوجبه عليكم جزاء غير تلك الفتنة

﴿الوجه الثالث﴾ أن يكون المراد من الفتنة العذاب الدائم الذى يلزمهم بسبب كفرهم ، فكأنه قيل : اقتلوهم من حيث ثقفتموهم . واعلم أن وراء ذلك من عذاب الله ماهو أشد منه ، كقوله (ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله بعذاب من عنده) واطلاق اسم الفتنة على العذاب جائز ، وذلك من باب اطلاق اسم السبب على المسبب ، قال تعالى (يوم هم على النار يفتنون) ثم قال عقيبه (ذوقوا فتنتكم) أى عذابكم ، وقال (ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) أى عذبوهم، وقال (فاذا أوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله) أى عذابهم كعذابه

﴿الوجه الرابع﴾ أن يكون المراد فتنتهم اياكم بصدكم عن المسجد الحرام ، أشد من قتلكم اياهم فى الحرم ، لأنهم يسعون فى المنع من العبودية والطاعة التى ماخلقت الجن والانس الا لها

﴿الوجه الخامس﴾ أن ارتداد المؤمن أشد عليه من أن يقتل محقا والمعنى : وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ولو أتى ذلك على أنفسكم فانكم ان قتلتم وأنتم على الحق كان ذلك أولى بكم وأسهل عليكم من أن ترتدوا عن دينكم أو تتكاسلوا فى طاعة ربكم

أما قوله ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذا بيان لبقاء هذا الشرط فى قتالهم فى هذه البقعة خاصة ، وقد كان من قبل شرطا فى كل القتال وفى الأشهر الحرم

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم) كله بغير ألف ،

والباقون جميع ذلك بالألف ، وهو فى المصحف بغير ألف ، وإنما كتبت كذلك للايجاز ، كما كتب «الرحمن» بغير ألف . وكذلك «صالح» وما أشبه ذلك من حروف المدواللين . قال القاضى رحمه الله: القراءتان المشهورتان إذا لم يتناف العمل بهما وجب العمل بهما ، كما يعمل بالآيتين إذا لم يتناف العمل بهما ، ومايقتضيه هاتان القراءتان المشهورتان لاتنافى فيه ، فيجب العمل بهما مالم يقع النسخ فيه ، يروى أن الأعمش قال لحمزة : أرأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره ؟ فقال حمزة : ان العرب إذا قتل رجل منهم قالوا قتلنا ، واذا ضرب رجل منهم قالوا ضربنا

﴿المسألة الثالثه﴾ الحنفية تمسكوا بهذه الآية فى مسألة الملتجىء الى الحرم ، وقالوا : لما لم يجز القتل عند المسجد الحرام بسبب جناية الكفر فلأن لا يجوز القتل فى المسجد الحرام بسبب الذنب الذى هو دون الكفر كان أولى ، وتمام الكلام فيه فى كتب الخلاف

أما قوله تعالى ﴿فان انتهوا فان الله غفور رحيم﴾ فاعلم أنه تعالى أوجب عليهم القتال على ماتقدم ذكره ، وكان يجوز أن يقدر أن ذلك القتال لا يزول وان انتهوا وتابوا كما ثبت فى كثير من الحدود أن التوبة لا تزيله ، فقال تعالى بعد ما أوجب القتل عليهم (فان انتهوا فان الله غفور رحيم) بين بهذا أنهم متى انتهوا عن ذلك سقط وجوب القتل عنهم ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : فان انتهوا عن القتال . وقال الحسن : فان انتهوا عن الشرك

﴿حجة القول الأول﴾ أن المقصود من الاذن فى القتال منع الكفار عن المقاتلة ، فكان قوله (فان انتهوا) محمولا على ترك المقاتلة

﴿حجة القول الثانى﴾ أن الكافر لا ينال غفران الله ورحمته بترك القتال ، بل بترك الكفر

﴿المسألة الثانية﴾ الانتهاء عن الكفر لا يحصل فى الحقيقة إلا بأمرين : أحدهما : التوبة ، والآخر ، التمسك بالاسلام ، وان كان قد يقال فى الظاهر لمن أظهر الشهادتين : انه انتهى عن الكفر إلا أن ذلك إنما يؤثر فى حقن الدم فقط ، أما الذى يؤثر فى استحقاق الثواب والغفران والرحمة فليس إلا ما ذكرنا

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن التوبة من كل ذنب مقبولة ، وقول من قال : التوبة عن القتل العمد غير مقبولة خطأ ، لأن الشرك أشد من القتل ، فاذا قبل الله توبة الكافر فقبول توبة القاتل أولى ، وأيضاً فالكافر قد يكون بحيث جمع مع كونه كافراً كونه قاتلا ، فلما دلت الآية على

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ «١٩٣»

قبول توبة كل كافر ، دل على أن توبته إذا كان قاتلا مقبولة والله أعلم

قوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال القوم : هذه الآية ناسخة . لقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، والصحيح أنه ليس كذلك ، لأن البداية بالمقاتلة عندالمسجد الحرام نفت حرمته ، أقصى مافى الباب أن هذه الصفة عامة ، ولكن مذهب الشافعى رضى الله عنه وهو الصحيح أن العام سواء كان مقدما على المخصص أو متأخراً عنه ، فانه يصير مخصوصاً به والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بالفتنة ههنا وجوه : أحدها : أنها الشرك والكفر . قالوا : كانت فتنتهم أنهم كانوا يضربون ويؤذون أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بمكة ، حتى ذهبوا الى الحبشة ثم واظبوا على ذلك الايذاء حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من إثارة تلك الفتنة أن يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى : قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ، فلا تقعوا فى الشرك . وثانيها : قال أبو مسلم : معنى الفتنة ههنا الجرم ، قال : لأن الله تعالى أمر بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذى إذا بدؤا به كان فتنة على المؤمنين لما يخافون عنده من أنواع المضار .

فان قيل : كيف يقال (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) مع علمنا بأن قتالهم لا يزيل الكفر وليس يلزم من هذا أن خبر الله لا يكون حقا

قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن هذا محمول على الأغلب ، لأن الأغلب عند قتالهم زوال الكفر والشرك ، لأن من قتل فقد زال كفره ، ومن لا يقتل يخاف منه الثبات على الكفر ، فاذا كان هذا هو الأغلب جاز أن يقال ذلك

﴿الجواب الثانى﴾ أن المراد قاتلوهم قصدا منكم الى زوال الكفر ، لأن الواجب على المقاتل للكفار أن يكون مراده هذا ، ولذلك متى ظن أن من يقاتله يقلع عن الكفر بغير القتال وجب

الشَّهْرُ الحَرَامُ بِالشَّهْرِ الحَرَامِ وَالحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقِينَ «١٩٤»

عليه العدول عنه

أما قوله تعالى ﴿ويكون الدين لله﴾ فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك، لأنه ليس بين الشرك وبين أن يكون الدين كله لله واسطة، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع دون سائر ما يعبد ويطاع غيره، فصار التقدير كأنه تعالى قال: وقاتلوهم حتى يزول الكفر ويثبت الاسلام، وحتى يزول ما يؤدى الى العقاب ويحصل ما يؤدى الى الثواب، ونظيره قوله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وفى ذلك بيان أنه تعالى إنما أمر بالقتال لهذا المقصود

أما قوله تعالى ﴿فان انتهوا﴾ فالمراد: فان انتهوا عن الأمر الذى لأجله وجب قتالهم، وهو اما كفرهم أو قتالهم، فعند ذلك لا يجوز قتالهم، وهو كقوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

أما قوله تعالى ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾ ففيه وجهان: الأول: فان انتهوا فلا عدوان، أى فلا قتل إلا على الذين لا ينتهون على الكفر، فانهم باصرارهم على كفرهم ظالمون لأنفسهم، على ما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم)

فان قيل: لم سمى ذلك القتل عدوانا مع أنه فى نفسه حق وصواب؟

قلنا: لأن ذلك القتل جزاء العدوان، فصح إطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، ومكروا ومكر الله، فيسخرون منهم سخر الله منهم) والثانى: ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم عن الشرك والقتال، كنتم أنتم ظالمين فنسلط عليكم من يعتدى عليكم

قوله تعالى ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾

اعلم أن الله تعالى لما أباح القتال وكان ذلك منكرا فيما بينهم، ذكر فى هذه الآية ما يزيل ذلك، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) وفيه وجوه: أحدها: روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة، وكان ذلك فى ذى القعدة

سنة ست من الهجرة ، فصده أهل مكة عن ذلك ، ثم صالحوه على أن ينصرف ويعود فى العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة أيام ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العام القابل وهو فى ذى القعدة سنة سبع ، ودخل مكة واعتمر ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، يعنى انك دخلت الحرم فى الشهر الحرام ، والقوم كانوا صدوك فى السنة الماضية فى هذا الشهر ، فهذا الشهر بذاك الشهر

وثانيها : ما روى عن الحسن أن الكفار سمعوا أن الله تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن أن يقاتلهم فى الأشهر الحرم ، فأرادوا مقاتلته ، وظنوا أنه لا يقاتلهم ، وذلك قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) فأنزل الله تعالى هذه الآية لبيان الحكم فى هذه الواقعة ، فقال (الشهر الحرام بالشهر الحرام) أى من استحل دمكم من المشركين فى الشهر الحرام فاستحلوه فيه . وثالثها : ما ذكره قوم من المتكلمين ، وهو أن الشهر الحرام لما لم يمنعكم عن الكفر بالله ، فكيف يمنعنا عن مقاتلتكم ، فالشهر الحرام من جانبنا ، مقابل بالشهر الحرام من جانبكم ، والحاصل فى الوجوه الثلاثة أن حرمة الشهر الحرام لما لم تمنعهم عن الكفر والأفعال القبيحة ، فكيف جعلوه سببا فى أن يمنع للقتال من شرهم وفسادهم

أما قوله تعالى ﴿والحرمات قصاص﴾ فالحرمات جمع حرمة ، والحرمة ما منع من انتهاكه والقصاص المساواة ، وإذا عرفت هذا فى هذه الآية تعود تلك الوجوه

﴿أما على الوجه الأول﴾ فهو أن المراد بالحرمات : الشهر الحرام ، والبلد الحرام ، وحرمة الاحرام . فقوله (الحرمات قصاص) معناه أنهم لما أضاعوا هذه الحرمات فى سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على زعمكم فى سنة سبع

﴿وأما على الوجه الثانى﴾ فهو أن المراد : ان أقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم أنتم أيضاً ، قال الزجاج : وعلم الله تعالى بهذه الآية أنه ليس للمسلمين أن ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء ، بل على سبيل القصاص ، وهذا القول أشبه بما قبل هذه الآية ، وهو قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) وبما بعدها وهو قوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

﴿أما على القول الثالث﴾ فقوله (والحرمات قصاص) يعنى حرمة كل واحد من الشهرين كحرمة الآخر ، فهما مثلان ، والقصاص هو المثل ، فلما لم يمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف يمنعنا عن القتال

أما قوله تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ فالمراد منه : الأمر

وَأَنْفِقُوا فِى سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ «١٩٥»

بما يقابل الاعتداء من الجزاء ، والتقدير : فمن اعتدى عليكم فقابلوه . والسبب فى تسميته اعتداء قد تقدم ، ثم قال (واتقوا الله) وقد تقدم معنى التقوى . ثم قال (واعلموا أن الله مع المتقين) أى بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم ، وهذا من أقوى الدلائل على أنه ليس بجسم ولا فى مكان ، إذ لو كان جسما لكان فى مكان معين ، فكان اما أن يكون مع أحد منهم ولم يكن مع الآخر ، أو يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من أجزائه وبعض من أبعاضه تعالى الله عنه علوا كبيرا

قوله تعالى ﴿وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول أنه تعالى لما أمر بالقتال ، والاشتغال بالقتال لا يتيسر إلا بالآلات وأدوات يحتاج فيها إلى المال ، وربما كان ذو المال عاجزاً عن القتال ، وكان الشجاع القادر على القتال فقيراً عديم المال ، فلهذا أمر الله تعالى الأغنياء بأن ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال . والثانى : يروى أنه لما نزل قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) قال رجل من الحاضرين : والله يارسول الله مالنا زاد وليس أحد يطعمنا فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينفقوا فى سبيل الله ، وأن يتصدقوا ، وأن لا يكفوا أيديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل فى سبيل الله فيهلكوا ، فنزلت هذه الآية على وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم

واعلم أن الانفاق هو صرف المال إلى وجوه المصالح ، فلذلك لا يقال فى المضيع : انه منفق فاذا قيد الانفاق بذكر سبيل الله ، فالمراد به فى طريق الدين ، لأن السبيل هو الطريق ، وسبيل الله هو دينه ، فكل ما أمر الله به فى دينه من الانفاق فهو داخل فى الآية سواء كان انفاقا فى حج أو عمرة أو كان جهادا بالنفس ، أو تجهيزا للغير ، أو كان انفاقا فى صلة الرحم ، أو فى الصدقات ، أو على العيال ، أو فى الزكوات والكفارات ، أو عمارة السبيل : وغير ذلك ، إلا أن الأقرب فى هذه الآية وقد تقدم ذكر الجهاد أنه يراد به الانفاق فى الجهاد . بل قال (وأنفقوا فى سبيل الله) لوجهين : الأول : أن هذا كالتنبيه على العلة فى وجوب هذا الانفاق . وذلك لأن المال مال الله فيجب انفاقه فى سبيل الله . ولأن المؤمن إذا سمع ذكر الله اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال

الثانى : أن هذه الآية إنما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة لقضاء العمرة ، وكانت تلك العمرة لابد من أن تفضى إلى القتال ان منعهم المشركون ، فكانت عمرة وجهادا ، واجتمع فيه المعنيان ، فلما كان الأمر كذلك ، لاجرم قال تعالى (وأنفقوا فى سبيل الله) ولم يقل:وأنفقوا فى الجهاد والعمرة

أما قوله تعالى ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو عبيدة والزجاج «التهلكة» الهلاك يقال : هلك يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة : قال الخارزنجى : لاأعلم فى كلام العرب مصدراً على تفعلة بضم العين إلا هذا ، قال أبو على : قد حكى سيبويه : التنضرة والتسترة ، وقد جاء هذا المثال اسماغير مصدر ، قال : ولانعلمه جاء صفة قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يقال أصله التهلكة ، كالتجربة والتبصرة على أنها مصدر هكذا فأبدلت الضمة بالكسرة ، كما جاء الجوار فى الجوار

وأقول : انى لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين فى أمثال هذه المواضع ، وذلك أنهم لو وجدوا شعراً مجهولا يشهد لما أرادوه فرحوا به ، واتخذوه حجةقوية، فورودهذا اللفظ فى كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة ، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها

﴿المسألة الثانية﴾اتفقوا على أن الباءفى قوله (بأيديكم)تقتضى اما زيادة أو نقصانا فقال قوم : الباء زائدة والتقدير : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة . وهو كقوله : جذبت الثوب بالثوب ، وأخذت القلم بالقلم فهما لغتان مستعملتان مشهورتان ، أو المراد بالأيدى الأنفس كقوله (بما قدمت يداك) أو (بما كسبت أيديكم) فالتقدير : ولاتلقوا بأنفسكم إلى التهلكة . وقال آخرون : بل ههنا حذف . والتقدير : ولاتلقوا أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة) اختلف المفسرون فيه ، فمنهم من قال : انه راجع إلى نفس النفقة ، ومنهم من قال : انه راجع إلى غيرها .أما الأولون فذكروا فيه وجهين الأول : أن لاينفقوا فى مهمات الجهاد أموالهم . فيستولى العدو عليهم ويهلكهم . وكأنه قيل : إن كنت من رجال الدين فأنفق مالك فى سبيل الله وفى طلب مرضاته ، وإن كنت من رجال الدنيا فأنفق مالك فى دفع الهلاك والضرر عن نفسك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لما أمره بالانفاق نهاه عن أن ينفق كل ماله . فان انفاق كل المال يفضى إلى التهلكة عند الحاجة الشديدة إلى المأكول والمشروب والملبوس . فكان المراد منه ماذكره

فى قوله (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وفى قوله (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وأما الذين قالوا: المراد منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها: أحدها: أن يخلوا بالجهاد فيتعرضوا للهلاك الذى هو عذاب النار، فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد، وهو كقوله (ليهلك من هلك عن بينة) وثانيها: المراد من قوله (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أى لا تقتحموا فى الحرب بحيث لا ترجون النفع. ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم، فان ذلك لا يحل، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع فى النكاية وان خاف القتل، فأما إذا كان آيساً من النكاية، وكان الأغلب أنه مقتول فليس له أن يقدم عليه، وهذا الوجه منقول عن البراء ابن عازب، ونقل عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال: فى هذه الآية هو الرجل يستقل بين الصفين ومن الناس من طعن فى هذا التأويل، وقال: هذا القتل غير محرم. واحتج عليه بوجوه: الأول: روى أن رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو، فصاح به الناس فألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب الأنصارى: نحن أعلم بهذه الآية، وانما نزلت فينا: صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد، فلما قوى الاسلام وكثر أهله، رجعنا إلى أهالينا وأموالنا وتصالحنا. فكانت التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد. والثانى: روى الشافعى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة. فقال له رجل من الأنصار: أرأيت يارسول الله إن قتلت صابراً محتسباً؟ قال عليه الصلاة والسلام. لك الجنة فانغمس فى جماعة العدو فقتلوه بين يدى رسول الله، وأن رجلا من الانصار ألقى درعا كانت عليه حين ذكر النبى عليه الصلاة والسلام الجنة، ثم انغمس فى العدو فقتلوه. والثالث: روى أن رجلا من الأنصار تخلف عن بنى معاوية، فرأى الطير عكوفا على من قتل من أصحابه. فقال لبعض من معه سأتقدم إلى العدو فيقتلوننى. ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابى، ففعل ذلك، فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم، فقال فيه قولا حسنا. الرابع: روى أن قوما حاصروا حصنا. فقاتل رجل حتى قتل فقيل ألقى بيده إلى التهلكة. فبلغ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ذلك، فقال: كذبوا أليس يقول الله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ولمن نصر ذلك التأويل أن يجيب عن هذه الوجوه، فيقول: انا إنما حرمنا القاء النفس فى صف العدو إذا لم يتوقع إيقاع نكاية منهم، فأما إذا توقع فنحن نجوز ذلك، فلم قلتم أنه يوجد هذا المعنى فى هذه الوقائع

﴿الوجه الثالث﴾ فى تأويل الآية أن يكون هذا متصلا بقوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) أى فان قاتلوكم فى الشهر الحرام، فقاتلوهم فيه فان الحرمات قصاص، فجازوا

وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْىِ وَلَا تَحْلِقُوا

اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على أن تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال ، فانكم بذلك تكونون ملقين بأيديكم إلى التهلكة

﴿الوجه الرابع﴾ فى التأويل أن يكون المعنى: أنفقوا فى سبيل الله ولا تقولوا: إنا نخاف الفقر ان أنفقنا فنهلك ولا يبقى معنا شيء ، فنهوا أن يجعلوا أنفسهم هالكين بالانفاق ، والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم بذلك ، كما يقال جعل فلان فلانا هالكا وألقاه فى الهلاك إذا حكم عليه بذلك

﴿الوجه الخامس﴾ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ، هو الرجل يصيب الذنب الذى يرى أنه لا ينفعه معه عمل فذاك هو القاء النفس إلى التهلكة ، فالحاصل أن معناه النهى عن القنوط عن رحمة الله لأن ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب

﴿الوجه السادس﴾ يحتمل أن يكون المراد وأنفقوا فى سبيل الله ، ولا تلقوا ذلك الانفاق فى التهلكة والاحباط ، وذلك بأن تفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه إما بتذكير المنة أو بذكر وجوه الرياء والسمعة، ونظيره قوله تعالى (ولا تبطلوا أعمالكم)

أما قوله تعالى ﴿وأحسنوا إن الله يحب المحسنين﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن المحسن مشتق من ماذا وفيه وجوه . الأول : أنه مشتق من فعل الحسن ، وأنه كثر استعماله فيمن ينفع غيره بنفع حسن ، من حيث ان الاحسان حسن فى نفسه ، وعلى هذا التقدير ، فالضرب والقتل إذا حسنا كان فاعلهما محسنا . الثانى: أنه مشتق من الاحسان ، ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا إلا اذا كان فعله حسنا واحسانا معاً ، فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وأحسنوا) فيه وجوه : أحدها : قال الأصم : أحسنوا فى فرائض الله . وثانيها : وأحسنوا فى الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته ، والمقصود منه أن يكون ذلك الانفاق وسطا فلا تسرفوا ولا تقتروا ، وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله ، ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه

وأما قوله ﴿ان الله يحب المحسنين﴾ فهو ظاهر ، وقد تقدم تفسيره مرارا

قوله تعالى ﴿وأتموا الحج والعمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤسكم

رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ

حتى يبلغ الهدى محله﴾
فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الحج» فى اللغة عبارة عن القصد ، وانما يقال : حج فلان الشىء إذا قصده مرة بعد أخرى ، وأدام الاختلاف اليه ، و«الحجة» بكسر الحاء السنة ، وانما قيل لهاحجة لأن الناس يحجون فى كل سنة ، وأما فى الشرع فهو اسم لأفعال مخصوصة ، منها أركان ، ومنها أبعاض ، ومنها هيئات ، فالأركان مالا يحصل التحلل حتى يأتى به ، والابعاض هى الواجبات التى إذا ترك منها شىء يجبر بالدم ، والهيئات مالايجب الدم على تاركها ، والأركان عندنا خمسة: الاحرام والوقوف بعرفة ، والطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، وفى حلق الرأس أو تقصيره قولان : أصحهما أنه نسك لا يحصل التحلل إلا به ، وأما الأبعاض فهى الاحرام من الميقات ، والمقام بعرفة إلى الغروب فى قول ،والبيتوتة بمزدلفةليلة النحر فى قول ، ورمى جمرةالعقبة والبيتوتة بمنى ليالى التشريق فى قول ، ورمى أيامها

وأما سائر أعمال الحج فهى سنة

وأما أركان العمرة فهى أربعة : الاحرام ، والطواف ، والسعى ، وفى الحلق قولان ، ثم المعتمر بعد ما فرغ من السعى فان كان معه هدى ذبحه ثم حلق أو قصر ، ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وأتموا) أمر بالاتمام ، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط بالدخول فيه ، ذهب أصحابنا إلى أنه مطلق ، والمعنى : افعلوا الحجوالعمرة على نعت الكمال والتمام . والقول الثانى : وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه : ان هذا الأمر مشروط ، والمعنى أن من شرع فيه فليتمه قالوا : ومن الجائز أن لا يكون الدخول فى الشىء واجباً إلا أن بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجباً ، وفائدة هذا الخلاف أن العمرة واجبة عند أصحابنا ، وغير واجبة عند أبى حنيفة رحمه الله حجة أصحابنا من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وجه الاستدلال به أن الاتمام قد يراد به فعل الشىء كاملا تاما ، ويحتمل أن يراد به إذا شرعتم فى الفعلفأتموه ، وإذا ثبتالاحتمال وجب أن يكون المراد من هذا اللفظ هو ذاك ، أما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى (وإذ

ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن) أى فعلهن على سبيل التمام والكمال ، وقوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) أى فافعلوا الصيام تاما إلى الليل ، وحمل اللفظ على هذا أولى من قول من قال : المراد فاشرعوا فى الصيام ثم أتموه ، لأن على هذا التقدير يحتاج إلى الاضمار ، وعلى التقدير الذى ذكرناه لايحتاج اليه ، فثبت أن قوله (وأتموا الحج) يحتمل أن يكون المراد منه الاتيان به على نعت الكمال والتمام فوجب حمله عليه ، أقصى ما فى الباب أنه يحتمل أيضاً أن يكون المراد منه انكم إذا شرعتم فيه فأتموه ، إلا أن حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن حمل الآية على الوجه الثانى يقتضى أن يكون هذا الأمر مشروطاً ، ويكون التقدير : أتموا الحج والعمرة لله ان شرعتم فيهما ، وعلى التأويل الأول الذى نصرناه لايحتاج إلى إضمار هذا الشرط ، فكان ذلك أولى . والثانى : أن أهل التفسير ذكروا أن هذه الآية هى أول آية نزلت فى الحج ، فحملها على إيجاب الحج أولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع فيه . الثالث : قرأ بعضهم (وأقيموا الحج والعمرة لله) وهذا وإن كان قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد ، لكنه بالاتفاق صالح لترجيح تأويل على تأويل . الرابع : أن الوجه الذى نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ، ويفيد وجوب اتمامهما بعد الشروع فيهما ، والتأويل الذى ذكرتم لايفيد إلا أصل الوجوب ، فكان الذى نصرناه أكبر فائدة ، فكان حمل كلام الله عليه أولى . الخامس : أن الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه أولى ، والقول بايجاب الحج والعمرة معاً أقرب إلى الاحتياط ، فوجب حمل اللفظ عليه . السادس : هب أنا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام ، لكنا نقول : اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما ، وظاهر الأمر للوجوب ، فكان الاتمام واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع ، وما لايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فيلزم أن يكون الشروع واجبا فى الحج وفى العمرة . السابع : روى عن ابن عباس أنه قال : والذى نفسى بيده انها لقرينتها فى كتاب الله . أى ان العمرة لقرينة الحج فى الأمر بهما فى كتاب الله ، يعنى فى هذه الآية ، فكان كقوله (أقيموا الصلاة وآتو الزكاة) فهذا تمام تقرير هذه الحجة

فان قيل : قرأ على وابن مسعود والشعبى (والعمرة لله) بالرفع وهذا يدل على أنهم قصدوا اخراج العمرة عن حكم الحج فى الوجوب

قلنا : هذا مدفوع من وجوه : الأول : أن هذه قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة . الثانى : أن فيها ضعفا فى العربية ، لأنها تقتضى عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية . الثالث : أن قوله (والعمرة لله) معناه أن العمرة عبادة الله ، ومجرد كونها عبادة الله لاينافى وجوبها ، والاوقع

التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز . الرابع : أنه لما كان قوله (والعمرة لله) معناه : والعمرة عبادة الله . وجب أن يكون العمرة مأمورا بها لقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله) والأمر للوجوب ، وحينئذ يحصل المقصود

﴿الحجة الثانية﴾ فى وجوب العمرة أن قوله تعالى (يوم الحج الأكبر) يدل على وجوب حج أصغر على ماعليه حقيقة أفعل ، وما ذاك إلا العمرة بالاتفاق . واذا ثبت أن العمرة حج . وجب أن تكون واجبة لقوله تعالى (وأتموا الحج) ولقوله (ولله على الناس حج البيت)

﴿الحجة الثالثة﴾ فى المسألة أحاديث منها ماأورده ابن الجوزى فى المتفق بين الصحيحين أن جبريل عليه السلام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام ، فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . وأن تقيم الصلاة . وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان ، وتحج وتعتمر . وروى النعمان بن سالم عن عمر بن أوس عن أبى رزين أنه سأل النبى عليه الصلاة والسلام فقال : ان أبى شيخ كبير أدرك الاسلام ، ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن ، فقال عليه الصلاة والسلام : حج عن أبيك واعتمر . فأمر بهما ، والأمر للوجوب ، ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال «الحج والعمرة فرضان لا يضرك بأيهما بدأت» ومنها ماروت عائشة رضى الله عنها بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين ، قالت : قلت يارسول الله هل على النساء جهاد ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : عليهن جهاد لاقتال فيه : الحج والعمرة .

﴿الحجة الرابعة﴾ فى وجوب العمرة . قال الشافعى رضى الله عنه : اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قبل الحج . ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر الى الحج الذى هو واجب ، وحجة من قال : العمرة ليست واجبة وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قصد الأعرابى الذى سأل الرسول عليه الصلاة والسلام عن أركان الاسلام فعلمه الصلاة . والزكاة ، والحج ، والصوم ، فقال الاعرابى : هل على غير هذا ؟ قال : لا الا أن تطوع . فقال الأعرابى : لا أزيد على هذا ولا أنقص . فقال عليه الصلاة والسلام : أفلح الأعرابى إن صدق . وقال عليه الصلاة والسلام «بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت» وقال عليه الصلاة والسلام «صلوا خمسكم ، وزكوا أموالكم ، وحجوا بيتكم ، تدخلوا جنة ربكم» فهذه أخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا ردها ، وعن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أواجبة هى أم لا ؟ فقال : لا وان تعتمر خير لك . وعن معاوية

الضرير ، عن أبي صالح الحنفى ، عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الحج جهاد والعمرة تطوع»

والجواب من وجوه : أحدها : أن ما ذكرتم أخبار آحاد فلا تعارض القرآن . وثانيها : لعل العمرة ماكانت واجبة عند ما ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الأحاديث ، ثم نزل بعدها قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذا هو الأقرب ، لأن هذه الآية إنما نزلت فى السنة السابعة من الهجرة . وثالثها : أن قصة الأعرابى مشتملة على ذكر الحج ، وليس فيها بيان تفصيل الحج ، وقد بينا أن العمرة حج لأنها هى الحج الأصغر ، فلا تكون هى منافية لوجوب العمرة ، وأما حديث محمد بن المنكدر فقالوا : رواية حجاج بن أرطاة وهو ضعيف

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الحج على ثلاثة أقسام : الافراد ، والقران ، والتمتع . فالافراد أن يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من أدنى الحل ، أو يعتمر قبل أشهر الحج ، ثم يحج فى تلك السنة ، والقران أن يحرم بالحج والعمرة معاً فى أشهر الحج بأن ينويهما بقلبه ، وكذلك لو أحرم بالعمرة فى أشهر الحج . ثم قبل الطواف أدخل عليها الحج يصير قرانا ، والتمتع هو أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ويأتى بأعمالها ثم يحج فى هذه السنة ، وإنما سمى تمتعا لأنه يستمتع بمحظورات الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل أن يحرم بالحج

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى الأفضل من هذه الثلاثة فقال الشافعى رضى الله عنه : أفضلها الافراد . ثم التمتع ، ثم القران ، وقال فى اختلاف الحديث : التمتع أفضل من الافراد ، وبه قال مالك رضى الله عنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : القران أفضل ، ثم الافراد ، ثم التمتع ، وهو قول المزنى وأبى اسحق والمروزى من أصحابنا ، وقال أبو يوسف ومحمد : القران أفضل ، ثم التمتع . ثم الافراد ، حجة الشافعى رضى الله عنه فى أن الافراد أفضل من وجوه : الأول : التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) والاستدلال به من ثلاثة أوجه : الأول : أن الآية اقتضت عطف العمرة على الحج ، والعطف يستدعى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، والمغايرة لاتحصل إلا عند الافراد . فأما عند القران فالموجود شيء واحد ، وهو حج وعمرة ، وذلك مانع من صحة العطف . الثانى : قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) يقتضى الافراد ، بدليل أنه قال تعالى (فان أحصرتم فما استيسر من الهدى) والقارن يلزمه هديان عند الحصر ، وأيضاً انه تعالى أوجب على الخلق عند الأداء فدية واحدة ، والقارن يلزمه فديتان عند الحصر . الثالث : هذه الآية تدل على وجوب الاتمام ، والاتمام لايحصل إلا عند الافراد ويدل عليه وجهان : الأول : أن

السفر مقصود فى الحج ، بدليل أن من أوصى بأن يحج عنه فانه يحج من وطنه ، ولولا أن السفر مقصود فى الحج لكان يحج عنه من أدنى المواقيت . ويدل عليه أيضا أنهم قالوا لو نذر أن يحج ماشيا وحج راكبا يلزمه دم ، فثبت أن السفر مقصود والقران يقتضى تقليل السفر ، لأن بسببه يصير السفران سفراً واحداً ، فثبت أن الاتمام لايحصل إلا بالافراد . الثانى : أن الحج لامعنى له الازيارة بقاع مكرمة ، ومشاهد مشرفة ، والحاج زائر الله ، والله تعالى مزوره ، ولا شك أنه كلما كانت الزيارة والخدمة أكثر كان موقعها عند المخدوم أعظم ، وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة ، بل الحق أن جملة أنواع الطاعات فى الحج وفى العمرة تكرر عند الافراد ، وتصير واحدة عند القران ، فثبت أن الافراد أقرب إلى التمام ، فكان الافراد ان لم يكن واجبا عليكم بحكم هذه الآية فلا أقل من كونه أفضل

﴿الحجة الثانية﴾ فى بيان أن الافراد أفضل : أن الافراد يقتضى كونه آتيا بالحج مرة ، ثم بالعمرة بعد ذلك ، فتكون الأعمال الشاقة فى الافراد أكثر ، فوجب أن يكون أفضل ، لقوله عليه السلام «أفضل الأعمال أحمزها» أى أشقها

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه عليه السلام كان مفردا ، فوجب أن يكون الافراد أفضل ، أما قولنا : انه كان مفردا فاعلم أن الصحابة اختلفت رواياتهم فى هذا المعنى ، فروى مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم أفرد بالحج ، وروى جابر وابن عمر أنه أفرد ، وأما أنس فقد روى عنه أنه قال : كنت واقفاً عند جران ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان لعابها يسيل على كتفى . فسمعته يقول «لبيك بحج وعمرة معاً» ثم الشافعى رضى الله عنه رجح رواية عائشة رضى الله عنها وجابر وابن عمر على رواية أنس من وجوه : أحدها : بحال الرواة ، أما عائشة فلأنها كانت عالمة ، ومع علمها كانت أشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشد الناس وقوفا على أحواله ، وأما جابر فانه كان أقدم صحبة للرسول صلى الله عليه وسلم من أنس ، وان أنساً كان صغيرا فى ذلك الوقت قبل الحلم ، وأما ابن عمر فانه كان مع فقهه أقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره ، لأن أخته حفصة كانت زوجة النبى صلى الله عليه وسلم . والثانى : أن عدم القران متأكد بالاستصحاب . والثالث : أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان إلحاق الافراد بالنبى عليه الصلاة والسلام أولى ، وإذا ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مفردا ، وجب أن يكون الافراد أفضل . لأنه عليه الصلاة والسلام كان يختار الأفضل لنفسه ، ولأنه قال «خذوا عنى مناسككم» أى تعلموا منى

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الافراد يقتضى تكثير العبادة ، والقران يقتضى تقليلها ، فكان الأول أولى، لأن المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة ، وكل ماكان أفضى الى تكثير العبادة كان أفضل ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله)وهذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه إيجاب كل واحد منهما ، أو يكون المراد منه إيجاب الجمع بينهما على سبيل التمام ،فلو حملناه على الأول لا يفيد الثانى ، ولو حملناه على الثانى أفاد الأول ، فكان الثانى أكثر فائدة ، فوجب حمل اللفظ عليه ، لأن الأولى حمل كلام الله على ما يكون أكثر فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن القران جمع بين النسكين ، فوجب أن يكون أفضل من الاتيان بنسك واحد

﴿الحجة الثالثة﴾ أن فى القران مسارعة إلى النسكين ،وفى الافراد ترك مسارعة إلى أحد النسكين فوجب أن يكون القران أفضل لقوله (وسارعوا)

﴿والجواب عن الأول﴾ أنا بينا أن هذه الآية تدل من ثلاثة أوجه دلالة ماهو أكثر فائدة على الافراد ، وأما ماذكرتموه فمجرد حسن ظن حيث قلتم : حمل اللفظ على ماهو أكثر فائدة أولى وإذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا

﴿والجواب عن الثانى والثالث﴾ أن كل مايفعله القارن يفعله المفرد أيضا ، الا أن القران كان حيلة فى إسقاط الطاعة ، فينتهى الأمر فيه أن يكون مرخصاً فيه ، فأما أن يكون أفضل فلا ، وبالجملة فالشافعى رضى الله عنه لايقول : ان الحجة المفردة بلا عمرة أفضل من الحجة المقرونة ، لكنه يقول : من أتى بالحج فى وقته ثم بالعمرة فى وقتها ،فمجموع هذين الأمرين أفضل من الاتيان بالحجة المقرونة

﴿المسألة الرابعة﴾ فى تفسير الاتمام فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله)وفيه وجوه : أحدها: روى عن على وابن مسعود أن اتمامهما أن يحرم من دويرة أهله .وثانيها : قال أبو مسلم : المعنى أن من نوى الحج والعمرة لله وجب عليه الاتمام . قال : ويدل على صحة هذا التأويل أن هذه الآية إنما نزلت بعد أن منع الكفار النبى صلى الله عليه وسلم فى السنة الماضية عن الحج والعمرة فالله تعالى أمر رسوله فى هذه الآية أن لايرجع حتى يتم هذا الفرض ، ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهى أن تطوع الحج والعمرة كفرضيهما فى وجوب الاتمام .وثالثها : قال الأصم : ان الله تعالى فرض الحج والعمرة ثم أمر عباده أن يتموا الآداب المعتبرة . وذكر الشيخ الامام أبو حامد الغزالى رحمه الله فى كتاب الاحياء مايتعلق بهذا الباب . فقال : الأمور المعتبرة قبل الخروج إلى

الاحرام ثمانية .الأول: فى المال . فينبغى أن يبدأ بالتوبة ،ورد المظالم. وقضاء الديون، واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع، ويرد ما عنده من الودائع ،ويستصحب من المال الطيب الحلال ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير . بل على وجه يمكنه مع التوسع فى الزاد والرفق بالفقراء، ويتصدق بشىء قبل خروجه . ويشترى لنفسه دابة قوية على الحمل أو يكتريها. فان اكتراها فليظهر للمكارى كل ما يحصل رضاه فيه . الثانى : فى الرفيق فينبغى أن يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير، معينا عليه، ان نسى ذكره . وان ذكر ساعده . وان جبن شجعه . وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره، وأما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم . ويلتمس أدعيتهم، فان الله تعالى جعل فى دعائهم خيراً، والسنة فى الوداع أن يقول: أستودع الله دينك وأمانتك وخواتيم عملك . الثالثة : فى الخروج من الدار . فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ فى الأولى بعد الفاتحة «قل ياأيها الكافرون» وفى الثانية «الاخلاص» وبعد الفراغ يتضرع إلى الله بالاخلاص الرابعة : إذا حصل على باب الدار قال : بسم الله توكلت على الله لاحول ولا قوة إلا بالله، وكلما كانت الدعوات أزيد كانت أولى . الخامسة : فى الركوب . فاذا ركب الراحلة قال : بسم الله وبالله والله أكبر، توكلت على الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، سبحان الله الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين، وانا إلى ربنا لمنقلبون . السادسة : فى النزول . والسنة أن يكون أكثر سيره بالليل، ولا ينزل حتى يحمى النهار، وإذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيراً . السابعة : إن قصده عدو أو سبع فى ليل أو نهار. فليقرأ آية الكرسى ، وشهد الله ، والاخلاص، والمعوذتين . ويقول: تحصنت بالله العظيم، واستعنت بالحى الذى لا يموت . الثامنة : مهما علا شرفا من الأرض فى الطريق، فيستحب أن يكبر ثلاثاً . التاسعة : أن لا يكون هذا السفر مشوبا بشىء من أثر الأغراض العاجلة ، كالتجارة وغيرها . العاشرة : أن يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والجدال، ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات ، يأتى بجميع أركان الحج على الوجه الأصح الأقرب الى موافقة الكتاب والسنة . ويكون غرضه فى كل هذه الأمور ابتغاء مرضاة الله تعالى ، فقوله (وأتموا الحج والعمرة) كلمة شاملة جامعة لهذه المعانى ، فاذا أتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متبعاً ملة ابراهيم ، حيث قال تعالى (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن)

﴿الوجه الرابع﴾ فى تفسير قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) أن المراد : أفردوا كل واحد منهما بسفر . وهذا تأويل من قال بالافراد ، وقد بيناه بالدليل ، وهذا التأويل يروى عن

على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وقد يروى مرفوعا عن أبى هريرة ، وكان عمر يترك القران والتمتع ، ويذكر أن ذلك أتم للحج والعمرة ، وأن يعتمر فى غير شهور الحج ، فان الله تعالى يقول (الحج أشهر معلومات) وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : فرقوا بين حجكم وعمرتكم

﴿المسألة الخامسة﴾ قرأ نافع ، وابن عامر ، وابن كثير ، وأبو عمرو ، وأبو بكر عن عاصم (الحج) بفتح الحاء فى كل القرآن وهى لغة الحجاز ، وقرأ حمزة والكسائى ، وحفص ، عن عاصم بالكسر فى آل عمران ، قال الكسائى : وهما لغتان بمعنى واحد . كرطل ورطل ، وقيل : بالفتح المصدر ، وبالكسر الاسم

وقوله تعالى ﴿فان أحصرتم﴾ قال أحمد بن يحيى : أصل الحصر والاحصار : الحبس . ومنه يقال للذى لا يبوح بسره : حصر . لأنه حبس نفسه عن البوح ، والحصر احتباس الغائط ، والحصير الملك . لأنه كالمحبوس بين الحجاب ، وفى شعر لبيد :

جن لدى باب الحصير قيام

والحصير معروف ، سمى به لانضمام بعض أجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشىء مع غيره

إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أن لفظ الحصر مخصوص بمنع العدو إذا منعه عن مراده وضيق عليه . أما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : وهو اختيار أبى عبيدة وابن السكيت ، والزجاج ، وابن قتيبة ، وأكثر أهل اللغة ، أنه مختص بالمرض . قال ابن السكيت : يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر ، وقال ثعلب فى فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو

والقول الثانى : أن لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع ، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض وهو قول الفراء

والقول الثالث : أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو ، وهو قول الشافعى رضى الله عنه وهو المروى عن ابن عباس وابن عمر . فانهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو ، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعى رضى الله عنه . وفائدة هذا البحث تظهر فى مسألة فقهية . وهى أنهم اتفقوا على أن حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت ، وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع ؟ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : يثبت . وقال الشافعى : لا يثبت . وحجة أبى حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة ، وذلك لأن أهل اللغة رجلان : أحدهما : الذين قالوا : الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط . وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحا فى أن احصار المرض يفيد هذا الحكم ، والثانى : الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب المرض أو

بسبب العدو ، وعلى هذا القول حجة أبى حنيفة تكون ظاهرة أيضاً ، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار ، فوجب أن يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار ، سواء حصل بالعدو أو بالمرض . وأما على القول الثالث ، وهو أن الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة ، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج ، وهذا قياس جلى ظاهر فهذا تقرير قول أبى حنيفة رضى الله عنه وهو ظاهر قوى ، وأما تقرير مذهب الشافعى رضى الله عنه . فهو أنا ندعى أن المراد بالاحصار فى هذه الآية منع العدو فقط ، والروايات المنقولة عن أهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر ، ولا شك أن قولهما أولى لتقدمهما على هؤلاء الأدنى فى معرفة اللغة . وفى معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نؤكد هذا القول بوجوه من الدلائل :

﴿الحجة الأولى﴾ أن الاحصار افعال من الحصر ، والافعال تارة يجىء بمعنى التعدية نحو : ذهب زيد وأذهبته أنا . ويجىء بمعنى صار ذا كذا ، نحو : أغد البعير إذا صار ذا غدة ، وأجرب الرجل إذا صار ذا ابل جربى . ويجىء بمعنى وجدته بصفة كذا ، نحو : أحمدت الرجل أى وجدته محموداً ، والاحصار لايمكن أن يكون للتعدية ، فوجب إما حمله على الصيرورة أو على الوجدان ، والمعنى : أنهم صاروا محصورين أو وجدوا محصورين ، ثم ان أهل اللغة اتفقوا على أن المحصور هو الممنوع بالعدو لابالمرض ، فوجب أن يكون معنى الاحصار هو أنهم صاروا ممنوعين بالعدو ، أو وجدوا ممنوعين بالعدو ، وذلك يؤكد مذهبنا

﴿الحجة الثانية﴾ أن الحصر عبارة عن المنع ، وإنما يقال للانسان ، انه ممنوع من فعله ، ومحبوس عن مراده ، إذا كان قادرا عن ذلك الفعل متمكنا منه ، ثم انه منعه مانع عنه ، والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الأعضاء ، وذلك مفقود فى حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل ، فيستحيل الحكم عليه بأنه ممنوع ، لأن احالة الحكم على المانع تستدعى حصول المقتضى ، أما إذا كان ممنوعا بالعدو فهنا القدرة على الفعل حاصلة ، إلا أنه تعذر الفعل لأجل مدافعة العدو ، فصح ههنا أن يقال انه ممنوع من الفعل ، فثبت أن لفظة الاحصار حقيقة فى العدو ، ولا يمكن أن تكون حقيقة فى المرض

﴿الحجة الثالثة﴾ أن معنى قوله (أحصرتم) أى حبستم ومنعتم ، والحبس لابد له من حابس ، والمنع لابد له من مانع ، ويمتنع وصف المرض بكونه حابسا ومانعا ، لأن الحبس والمنع فعل ، واضافة الفعل إلى المرض محال عقلا ، لأن المرض عرض لا يبقى زمانين ، فكيف يكون فاعلا

وحابسا ومانعا ، أما وصف العدو بأنه حابس ومانع ، فوصف حقيقى ، وحمل الكلام على حقيقته أولى من حمله على مجازه .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن الاحصار مشتق من الحصر ، ولفظ الحصر لا إشعار فيه بالمرض ، فلفظ الاحصار وجب أن يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياساً على جميع الألفاظ المشتقة

﴿الحجة الخامسة﴾ أنه تعالى قال بعد هذه الآية (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه) فعطف عليه المريض ، فلو كان المحصر هو المريض أو من يكون المريض داخلا فيه ، لكان هذا عطفاً للشىء على نفسه

فان قيل : انه خص هذا المرض بالذكر لأن له حكما خاصا ، وهو حلق الرأس ، فصار تقدير الآية ان منعتم بمرض تحللتم بدم ، وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم

قلنا : هذا وان كان حسنا لهذا الغرض ، إلا أنه مع ذلك يلزم عطف الشىء على نفسه ، أما إذا لم يكن المحصر مفسرا بالمريض ، لم يلزم عطف الشىء على نفسه ، فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدلال ، فكان ذلك أولى

﴿الحجة السادسة﴾ قال تعالى فى آخر الآية (فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج) ولفظ الأمن إنما يستعمل فى الخوف من العدو لا فى المرض ، فانه يقال فى المرض : شفى وعفى ولا يقال أمن

فان قيل : لا نسلم أن لفظ الأمن لا يستعمل إلا فى الخوف ، فانه يقال : أمن المريض من الهلاك وأيضاً خصوص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها

قلنا : لفظ الامن إذا كان مطلقاً غير مقيد فانه لا يفيد إلا الأمن من العدو ، وقوله خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها

قلنا : بل يوجب لأن قوله (فاذا أمنتم) ليس فيه بيان أنه حصل الأمن مماذا ، فلابد أن يكون المراد حصول الأمن من شىء تقدم ذكره ، والذى تقدم ذكره هو الاحصار ، فصار التقدير . فاذا أمنتم من ذلك الاحصار ، ولما ثبت أن لفظ الأمن لا يطلق إلا فى حق العدو ، وجب أن يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو ، فثبت بهذه الدلائل أن الاحصار المذكور فى الآية هو منع العدو فقط ، أما قول من قال : انه منع المرض صاحبه خاصة فهو باطل بهذه الدلائل ، وفيه دليل آخر ، وهو أن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الآية أن الكفار أحصروا النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية ، والناس وان اختلفوا فى أن الآية النازلة فى سبب هل تتناول غير ذلك السبب ؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون ذلك السبب خارجا عنه ، فلو كان

الاحصار اسما لمنع المرض . لكان سبب نزول الآية خارجا عنها ، وذلك باطل بالاجماع ، فثبت بما ذكرنا أن الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدو ، واذا ثبت هذا فنقول : لا يمكن قياس منع المرض عليه . وبيانه من وجهين . الأول : أن كلمة «ان» شرط عند أهل اللغة ، وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا . فهذا يقتضى أن لا يثبت الحكم الا فى الاحصار الذى دلت الآية عليه ، فلو أثبتنا هذا الحكم فى غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس ، وهو غير جائز

﴿الوجه الثانى﴾ أن الاحرام شرع لازم لا يحتمل النسخ قصدا . ألا ترى أنه إذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه . وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو ، ولأن المريض لا يستفيد بتحلله ورجوعه أمنا من مرضه ، أما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان أقام ، فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل . فهذا ما عندى فى هذه المسألة على ما يليق بالتفسير

أما قوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال رحمه الله : فى الآية اضمار ، والتقدير : فحللتم فما استيسر . وهو كقوله (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) أى فافطر فعدة ، وفيها اضمار آخر ، وذلك لأن قوله (فما استيسر من الهدى) كلام غير تام لابد فيه من اضمار ، ثم فيه احتمالان : أحدهما : أن يقال : محل «ما» رفع . والتقدير : فواجب عليكم ما استيسر . والثانى : قال الفراء : لو نصبت على معنى : اهدوا ما تيسر كان صوابا ، وأكثر ما جاء فى القرآن من أشباهه مرفوع

﴿المسألة الثانية﴾ (استيسر) بمعنى تيسر ، ومثله : استعظم . أى تعظم ، واستكبر : أى تكبر . واستصعب : أى تصعب

﴿المسألة الثالثة﴾ (الهدى) جمع هدية . كما تقول : تمر وتمرة ، قال أحمد بن يحيى : أهل الحجاز يخففون (الهدى) وتميم تثقله . فيقولون : هدية ، وهدى ، ومطية ، ومطى ، قال الشاعر :

حلفت برب مكة والمصلى وأعناق الهدى مقلدات

ومعنى (الهدى) ما يهدى إلى بيت الله عز وجل تقربا اليه ، بمنزلة الهدية يهديها الانسان إلى غيره تقربا اليه . ثم قال على وابن عباس والحسن وقتادة : الهدى أعلاه بدنة ، وأوسطه بقرة ، وأخسه شاة . فعليه ما تيسر من هذه الأجناس

﴿المسألة الرابعة﴾ المحصر إذا كان عالما بالهدى ، هل له بدل ينتقل اليه ؟ للشافعى رضى الله عنه فيه قولان : أحدهما : لا بدل له ويكون الهدى فى ذمته أبدا ، وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه .

والحجة فى أنه تعالى أوجب على المحصر الهدى على التعيين ، وما أثبت له بدلا . والثانى : أن له بدلا ينتقل إليه ؛ وهو قول أحمد . فاذا قلنا بالقول الأول : هل له أن يتحلل فى الحال أو يقيم على إحرامه فيه قولان : أحدهما : أنه يقيم على إحرامه حتى يجده ، وهو قول أبى حنيفة ، ويدل عليه ظاهر الآية والثانى : أن يتحلل فى الحال للمشقة ، وهو الأصح ، فاذا قلنا بالقول الثانى ففيه اختلافات كثيرة ، وأقربها أن يقال : يقوم الهـــدى بالدراهم ، ويشترى بها طعام ويؤدى ، وإنما قلنا ذلك لأنه أقرب إلى الهدى ،

﴿المسألة الخامسة﴾ المحصر إذا أراد التحلل وذبح ، وجب أن ينوى التحلل عند الذبح ، ولا يتحلل البتة قبل الذبح .

﴿المسألة السادسة﴾ اختلفوا فى العمرة فأكثر الفقهاء قالوا حكمها فى الاحصار كحكم الحج ، وعن ابن سيرين أنه لا إحصار فيه لأنه غير مؤقت ، وهذا باطل لأن قوله تعالى (فان أحصرتم) مذكور عقيب الحج والعمرة . فكان عائداً إليهما .

أما قوله تعالى ﴿ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف لأن الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله ، بل لا يحصل التحلل إلا بالنحر. فتقدير الآية : حتى يبلغ الهدى محله وينحر ، فاذا نحر فاحلقوا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : يجوز إراقة دم الاحصار لا فى الحرم ، بل حيث حبس ، وقال أبو حنيفة رضى الله تعـالى عنه : لا يجوز ذلك إلا فى الحرم ، ومنشأ الخـلاف البحث فى تفسير هذه الآية ، فقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : المحل فى هذه الآية اسم للزمان الذى يحصل فيه التحلل ، وقال أبو حنيفة : انه اسم المكان .

حجة الشافعى رضى الله تعالى عنه من وجوه : الأول : انه عليه الصلاة والسلام أحصر بالحديبية ونحر بها . والحديبية ليست من الحرم ، قال أصحاب أبى حنيفة انه إنمـا أحصر فى طرف الحديبية الذى هو أسفل مكة ، وهو من الحرم ، قال الواقدى : الحديبية على طرف الحرم على تسعة أميال من مكة ، أجاب القفال رحمه الله فى تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على أن نحر ذلك الهدى ماوقع فى الحرم قوله تعـالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهـدى معكوفا أن يبلغ محله) فبين تعالى أن الكفار منعوا النبى صلى الله عليه وسلم عن إبلاغ الهدى محله الذى كان يريده فدل هذا على أنهم نحروا ذلك الهدى فى غير الحرم

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحصر سواء كان فى الحل أو فى الحرم فهو مأمور بنحر الهدى ، فوجب

أن يتمكن فى الحل والحرم من نحر الهدى

﴿بيان المقام الأول﴾ أن قوله (فان أحصرتم) يتناول . كل من كان محصرا سواء كان فى الحل أو فى الحرم ، وقوله بعد ذلك (فما استيسر من الهدى) معناه فما استيسر من الهدى نحره واجب . أو معناه فانحروا ما استيسر من الهدى . وعلى التقديرين ثبت أن هذه الآية دالة على أن نحر الهدى واجب على المحصر ، سواء كان محصرا فى الحل أو فى الحرم . واذا ثبت هذا وجب أن يكون له الذبح فى الحل والحرم لأن المكلف بالشىء أول درجاته أن يجوز له فعل المأمور به . واذا كان كذلك وجب أن يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث أحصر

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح . ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو فى الحال . فلو لم يجز النحر الا فى الحرم ومالم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الآية . فعلى هذا التقدير وجب أن لايحصل التحلل فى الحال . وذلك يناقض ماهو المقصود من شرع هذا الحكم . ولأن الموصل للنحر إلى الحرم ان كان هو فقد نفى الخوف . وكيف يؤمن بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فماذا يفعل ؟ حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : الأول : أن المحل بكسر عين الفعل عبارة عن المكان ، كالمسجد والمجلس فقوله (حتى يبلغ الهدى محله) يدل على أنه غير بالغ فى الحال الى مكان الحل . وهو عندكم بالغ محله فى الحال

جوابه : المحل عبارة عن الزمان ، وأن من المشهور ان محل الدين هو وقت وجوبه . الثانى : هب أن لفظ المحل يحتمل المكان والزمان ، الا أن الله تعالى أزال هذا الاحتمال بقوله (ثم محلها إلى البيت العتيق) وفى قوله (هديا بالغ الكعبة) ولا شك أن المراد منه الحرم فان البيت عينه لا يراق فيه الدماء

جوابه : قال الشافعى رضى الله عنه : كل ما وجب على المحرم فى ماله من بدنة وجزاء هدى فلا يجزى إلا فى الحرم لمساكين أهله الا فى موضعين : أحدهما : من ساق هديا فعطب فى طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين . والثانى : دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس ، فالآيات التى ذكرتموها فى سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة . الثالث : قالوا : الهدى سمى هديا لأنه جار مجرى الهدية التى يبعثها العبد إلى ربه ، والهدية لا تكون هدية الا إذا بعثها المهدى إلى دار المهدى اليه . وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدى هو الحرم

جوابه : هذا التمسك بالاسم ثم هو محمول على الأفضل عند القدرة : الرابع : أن سائر دماء الحج

«فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ «١٩٦»

كلها قربة كانت أو كفارة لاتصح إلا فى الحرم ، فكذا هذا

جوابه : أن هذا الدم إنما وجب لازالة الخوف ، وزوال الخوف إنما يحصل إذا قدر عليه حيث أحصر ، أما لو وجب إرساله إلى الحرم لايحصل هذا المقصود ، وهـذا المعنى غير موجود فى سائر الدماء فظهر الفرق .

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية دالة على أنه لاينبغى لهم أن يحلوا فيحلقوا رؤسهم إلا بعد تقديم مااستيسر من الهدى ، كما أنه أمرهم أن لايناجوا الرسول إلابعد تقديم الصدقة ،

قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صـدقة أو نسك فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجدالحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى كعب بن عجرة . قال كعب : مربى رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية ، وكان فى شعر رأسى كثير من القمل والصئبان . وهو يتناثر على وجهى ، فقال عليه الصلاة والسلام تؤذيك هوام رأسك ؟ قلت : نعم يارسول الله . قال احلق رأسك . فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمقصود منها أن المحرم إذا تأذى بالمرض أو بهوام رأسه أبيح له المداواة والحلق ، بشرط الفدية والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ففـدية رفع لأنه مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فعليه فدية ، وأيضا ففيه إضمار آخر . والتقدير : فحلق فعليه فدية

﴿المسألة الثالثة﴾ قال بعضهم . هذه الآية مختصة بالمحصر ، وذلك لأن قبل بلوغ الهدى محله ربما لحقه مرض أو أذى فى رأسه ان صبر ، فالله أذن له فى ذلك بشرط بذل الفدية ، وقال آخرون : بل الكلام مستأنف لكل محرم لحقه المرض فى بدنه فاحتاج إلى علاج ، أو لحقه أذى فى رأسه فاحتاج إلى الحلق . فبين الله تعالى أن له ذلك ، وبين مايجب عليه من الفدية

إذا عرفت هذا فنقول : المرض قد يحوج إلى اللباس ، فتكون الرخصة فى اللباس كالرخصة فى الحلق ، وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله ، فأبيح له بشرط الفدية ،وقد يحتاج أيضا إلى استعمال الطيب فى كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذاك ، وأما من يكون به أذى من رأسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان . وقد يكون بسبب الصداع ، وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض أو ألم . وبالجملة فهذا الحكم عام فى جميع محظورات الحج .

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا فى أنه هل يقدم الفدية ثم يترخص ، أو يؤخر الفدية عن الترخص والذى يقتضيه الظاهر أنه يؤخر الفدية عن الترخص . لأن الاقدام على الترخص كالعلة فى وجوب الفدية فكان مقدما عليه ، وأيضا فقد بينا أن تقدير الآية : فحلق فعليه فدية ، ولا ينتظم الكلام إلا على هذا الحد ، فاذن يجب تأخير الفدية

أما قوله تعالى ﴿من صيام أو صدقة أو نسك﴾ فالمراد أن تلك الفدية أحد هذه الأمور الثلاثة وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أصل النسك العبادة . قال ابن الاعرابى النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة . ثم قيل للمتعبد : ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث ، هذا أصل معنى النسك ، ثم قيل للذبيحة : نسك لأنها من أشرف العبادات التى يتقرب بها إلى الله .

﴿المسألة الثانية﴾ اتفقوا فى النسك على أن أقله شاة ، لأن النسك لايتأدى إلا بأحد الأمور الثلاثة: الجمل ، والبقرة ، والشاة . ولما كان أقلها الشاة ، لاجرم كان أقل الواجب فى النسك هو الشاة . أما الصيام والاطعام فليس فى الآية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما ، وبماذا يحصل بيانه فيه قولان : أحدهما : أنه حصل عن كعب بن عجرة ، وهو ماروى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام لما مر بكعب بن عجرة ورأى كثرة الهوام فى رأسه . قال له : احلق ثم اذبح شاة نسكا أوصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين

﴿والقول الثانى﴾ مايروى عن ابن عباس والحسن أنهما قالا : الصيام للمتمتع عشرة أيام .

والاطعام مثل ذلك فى العدد ، وحجتهما أن الصيام والاطعام لما كانا مجملين فى هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك ، وهو الذى يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدى ، والقول الأول عليه أكثر الفقهاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ الآية دلت على حكم من أقدم على شىء من محظورات الحج بعذر ، أما من حلق رأسه عامدا بغير عذر فعند الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة الواجب عليه الدم ، وقال مالك رضى الله عنه : حكمه حكم من فعل ذلك بعذر . والآية حجة عليه ، لأن قوله (فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام) يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار ، والمشروط بالشىء عدم عند عدم الشرط . وقوله تعالى (فاذا أمنتم) فاعلم أن تقديره : فاذا أمنتم من الاحصار . وقوله (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ معنى «التمتع» التلذذ . يقال : تمتع بالشىء أى تلذذ به ، والمتاع كل شىء يتمتع به ، وأصله من قولهم : حبل ماتع ، أى طويل ، وكل من طالت صحبته مع الشىء فهو متمتع به ، والمتمتع بالعمرة إلى الحج هو أن يقدم مكة فيعتمر فى أشهر الحج ، ثم يقيم بمكة حلالا ينشىء منها الحج ، فيحج من عامه ذلك . وإنما سمى متمتعا لأنه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة إلى إحرامه بالحج . والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهة فيه . وههنا نوع آخر من التمتع مكروه . وهو الذى حذر عنه عمر رضى الله عنه . وقال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما ، وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة أن يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج إلى العمرة ، ويتمتع بها إلى الحج ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لأصحابه فى ذلك ثم نسخ ، روى عن أبى ذر أنه قال : ماكانت متعة الحج الالى خاصة ، فكان السبب فيه أنهم كانوا لايرون العمرة فى أشهر الحج ، ويعدونها من أفجر الفجور . فلما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بأن نقلهم فى أشهر الحج من الحج إلى العمرة ، وهذا سبب لايشاركهم فيه غيرهم ، فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة) أى فمن يتمتع بسبب العمرة فكأنه لا يتمتع بالعمرة ، ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة . وهذا هو معنى التمتع بالعمرة إلى الحج .

أما قوله تعالى ﴿فما استيسر من الهدى﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أصحابنا : لوجوب دم التمتع خمس شرائط : أحدها : أن يقدم العمرة على الحج . والثانى : أن يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ، فان أحرم بها قبل أشهر الحج وأتى بشىء من الطواف ، وان كان شرطاً واحدا ، ثم أكمل باقيه فى أشهر الحج وحج فى هذه السنة ، لم يلزمه دم لأنه لم يجمع بين النسكين فى أشهر الحج ، وان أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج ، وأتى بأعمالها فى أشهر الحج ، فيه قولان : قال فى الأم وهو الأصح : لا يلزمه دم التمتع لأنه أتى بركن من أركان العمرة قبل أشهر الحج ، كما لو طاف قبله ، وقال فى القديم والاملاء : يلزمه ذلك ويجعل استدامة الاحرام فى أشهر الحج كابتدائه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إذا أتى ببعض الطواف قبل أشهر الحج فهو متمتع إذا لم يأت بأكثره . الشرط الثالث : أن يحج فى هذه السنة ، فان حج فى سنة أخرى لا يلزمه الدم ، لأنه لم يوجد مزاحمة الحج والعمرة فى عام واحد . الشرط الرابع : أن لا يكون من حاضرى المسجد الحرام لقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وحاضر المسجد الحرام من كان أهله على مسافة أقل من مسافة القصر ، فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين ، وهذه المسافة تعتبر من مكة أو من الحرم ، وفيه وجهان . الشرط الخامس : أن يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة ، فان عاد الى الميقات فأحرم بالحج ، لا يلزمه دم التمتع لأن لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد ، فهذه هى الشروط المعتبرة فى لزوم دم التمتع

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : دم التمتع دم جبران الاساءة ، فلا يجوز له أن يأكل منه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : انه دم نسك ويأكل منه ، حجة الشافعى من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن التمتع حصل فيه خلل فوجب أن يكون الدم دم جبران ، بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلاثة : الأول : روى أن عثمان كان ينهى عن المتعة ، فقال له على رضى الله عنهما : عمدت إلى رخصة بسبب الحاجة والغربة ، وذلك يدل على حصول نقص فيها . الثانى : أنه تعالى سماه تمتعاً ، والتمتع عبارة عن التلذذ والانتفاع ، ومبنى العبادة على المشقة ، فيدل على أنه حصل فى كونه عبادة نوع خلل ، الثالث : وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل : أن فى التمتع صار السفر للعمرة ، وكان من حقه أن يكون للحج ، فان الحج الأكبر هو الحج ، وأيضاً حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل ، وأيضاً كان من حقه جعل الميقات للحج ، فانه أعظم ، فلما جعل الميقات للعمرة كان ذلك نوع خلل ، وإذا ثبت كون الخلل فى هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك

﴿الحجة الثانية﴾ أن الدم ليس بنسك أصلى من مناسك الحج أو العمرة كما لو أفردبهما ، وكما

فى حق المكى ، والجمع بين العبادتين لا يوجب الدم أيضاً بدليل أن من جمع بين الصلاة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم ، فثبت بهذا أن هذا الدم ليس دم نسك ، فلابد وأن يكون دم جبران

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى أوجب الهدى على التمتع بلا توقيت ، وكونه غير مؤقت دليل على أنه دم جبران لأن المناسك كلها مؤقتة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن للصوم فيه مدخلا ، ودم النسك لا يبدل بالصوم ، وإذا عرفت صحة ما ذكرنا فنقول : أن الله تعالى ألزم المكلف إتمام الحج فى قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) وقد دللنا على أن حج التمتع غير تام ، فلهذا ، قال تعالى (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) وذلك لأن تمتعكم يوقع نقصاً فى حجتكم فاجبروه بالهدى لتكمل به حجتكم ، فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الآية ، وهو لا يتقرر إلا على مذهب الشافعى رضى الله عنه

﴿المسألة الثالثة﴾ الدم الواجب بالتمتع : دم شاة جذعة من الضأن ، أو ثنية من المعز ، ولو تشارك ستة فى بقرة أو بدنة جاز . ووقت وجوبه بعد ما أحرم بالحج ، لأن الفاء فى قوله (فما استيسر من الهدى) يدل على أنه وجب عقيب التمتع ، ويستحب أن يذبح يوم النحر . فلو ذبح بعد ما أحرم بالحج جاز لأن التمتع قد تحقق ، وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يجوز ، وأصل هذا أن دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات ، وعنده دم نسك كدم الأضحية فيختص بيوم النحر

أما قوله تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾ فالمعنى أن المتمتع ان وجد الهدى فلا كلام ، وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام ، فهذا الهدى أفضل أم الصيام ؟ الظاهر أن يكون المبدل الذى هو الأصل أفضل ، لكنه تعالى بين فى هذا البدل أنه فى الكمال والثواب كالهدى ، وهو كقوله (تلك عشرة كاملة) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية نص فيما إذا لم يجد الهدى ، والفقهاء قاسوا عليه ما إذا وجد الهدى ولم يجد ثمنه ، أو كان ماله غائبا ، أو يباع بثمن غال ، فهنا أيضا يعدل إلى الصوم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) أى فعليه ثلاثة أيام وقت اشتغاله بالحج ، ويتفرع عليه مسألة فقهية ، وهى أن المتمتع إذا لم يجد الهدى لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج : وقال أبو حنيفة رحمه الله : يصح . حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه : الأول : أنه صام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله ، وكما إذا صام السبعة أيام قبل الرجوع ، وإنما قلنا : انه صام قبل وقته ، لأن الله تعالى قال (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) وأراد به

إحرام الحج ، لأن سائر أفعال الحج لا تصلح طرفا للصوم ، والاحرام يصلح فوجب حمله عليه . الثانى : أن ما قبل الاحرام بالحج ليس بوقت للهدى الذى هو أفضل ، فكذا لا يكون وقتا للصوم الذى هو بدله اعتبارا بسائر الأصول والابدال ، وتحقيقه أن البدل حال عدم الأصل يقوم مقامه ، فيصير فى الحكم كأنه الأصل ، فلا يجوز أن يحصل فى وقت لو وجد الأصل لم يجز

إذا عرفت هذا فنقول : اتفقوا على أنه يجوز بعد الشروع فى الحج الى يوم النحر ، والأصح أنه لا يجوز يوم النحر ولا أيام التشريق . لقوله عليه الصلاة والسلام «لا تصوموا فى هذه الأيام» والمستحب أن يصوم فى أيام الحج حيث يكون يوم عرفة مفطراً

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى المراد من الرجوع فى قوله (إذا رجعتم) فقال الشافعى رضى الله عنه فى الجديد : هو الرجوع إلى الأهل والوطن ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : المراد من الرجوع الفراغ من أعمال الحج ، والأخذ فى الرجوع ، ويتفرع عليه أنه إذا صام الأيام السبعة بعد الرجوع عن الحج ، وقبل الوصول إلى بيته ، لا يجزيه عند الشافعى رضى الله عنه ، ويجزيه عند أبى حنيفة رحمه الله ، حجة الشافعى وجوه : الأول : قوله (إذا رجعتم) معناه إلى الوطن ، فان الله تعالى جعل الرجوع إلى الوطن شرطا ، ومالم يوجد الشرط لم يوجد المشروط ، والرجوع إلى الوطن لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى الوطن ، فقبله لم يوجد الشرط فوجب أن لا يوجد المشروط ، ويتأكد ما قلنا بأنه لو مات قبل الوصول إلى الوطن لم يكن عليه شىء . الثانى : ما روى عن ابن عباس قال : لما قدمنا مكة قال النبى صلى الله عليه وسلم «اجعلوا اهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدى» فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة ، وأتينا النساء ، ولبسنا الثياب ، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج ، فلما فرغنا قال «عليكم الهدى فان لم تجدوا فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم» الثالث : أن الله تعالى أسقط الصوم عن المسافر فى رمضان ، فصوم التمتع أخف شأنا منه

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ ابن أبى عبلة (سبعة) بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام ، كأنه قيل : فصيام ثلاثة أيام ، كقوله (أو طعام فى يوم ذى مسغبة يتيما)

أما قوله تعالى ﴿تلك عشرة كاملة﴾ فقد طعن الملحدون لعنهم الله فيه من وجهين : أحدهما : أن من المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة فذكره يكون إيضاحا للواضح . والثانى : أن قوله (كاملة) يوهم وجود عشرة غير كاملة فى كونها عشرة . وذلك محال ، والعلماء ذكروا أنواعا من الفوائد فى هذا الكلام : الأول : أن الواو فى قوله (وسبعة إذا رجعتم) ليس نصا

قاطعا فى الجمع بل قد تكون بمعنى «أو» كما فى قوله (مثنى وثلاث ورباع) وكما فى قولهم: جالس الحسن وابن سيرين أى جالس هذا أو هذا، فالله تعالى ذكر قوله (عشرة كاملة) ازالة لهذا الوهم. النوع الثانى أن المعتاد أن يكون البدل أضعف حالا من المبدل. كما فى التيمم مع الماء فالله تعالى بين أن هذا البدل ليس كذلك، بل هو كامل فى كونه قائما مقام المبدل ليكون الفاقد للهدى، المتحمل لكلفة الصوم، ساكن النفس الى ما حصل له من الأجر الكامل من عند الله. وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل به إلى قوله (كاملة) كانه لو قال: تلك كاملة. جوز أن يراد به الثلاثة المفردة عن السبعة، أو السبعة المفردة عن الثلاثة، فلا بد فى هذا من ذكر العشرة، ثم اعلم أن قوله (كاملة) يحتمل بيان الكمال من ثلاثة أوجه: أحدها: أنها كاملة فى البدل عن الهدى، قائمة مقامه. وثانيها: أنها كاملة فى أن ثواب صاحبه كامل مثل ثواب من يأتى بالهدى من القادرين عليه. وثالثها: أنها كاملة فى أن حج المتمتع اذا أتى بهذا الصيام يكون كاملا. مثل حج من لم يأت بهذا التمتع

﴿النوع الثالث﴾ أن الله تعالى إذا قال: أوجبت عليكم الصيام عشرة أيام، لم يبعد أن يكون هناك دليل يقتضى خروج بعض هذه الأيام عن هذا اللفظ، فان تخصيص العام كثير فى الشرع والعرف، فلو قال: ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم، بقى احتمال أن يكون مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة. فاذا قال بعده: تلك عشرة كاملة، فهذا يكون تنصيصا على أن هذا المخصص لم يوجد البتة، فتكون دلالته أقوى، واحتماله للتخصيص والنسخ أبعد

﴿النوع الرابع﴾ أن مراتب الأعداد أربعة: آحاد، وعشرات، ومئين، وألوف، وما وراء ذلك فاما أن يكون مركبا أو مكسورا، وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير أمر يحتاج إلى التعريف، فصار تقدير الكلام: انما أوجبت هذا العدد لكونه عددا موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب

﴿النوع الخامس﴾ أن التوكيد طريقة مشهورة فى كلام العرب، كقوله (ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) وقال (ولا طائر يطير بجناحيه) والفائدة فيه أن الكلام الذى يعبر عنه بالعبارات الكثيرة، ويعرف بالصفات الكثيرة، أبعد عن السهو والنسيان من الكلام الذى يعبر عنه بالعبارة الواحدة. فالتعبير بالعبارات الكثيرة يدل على كونه فى نفسه مشتملا على مصالح كثيرة، ولا يجوز الاخلال بها. أما ما عبر عنه بعبارة واحدة. فانه لا يعلم منه كونه مصلحة مهمة لا يجوز الاخلال بها، واذا كان التوكيد مشتملا على هذه الحكمة كان ذكره فى هذا الموضع دلالة على أن رعاية العدد فى هذا الصوم من المهمات التى لا يجوز إهمالها البتة.

﴿النوع السادس﴾ فى بيان فائدة هذا الكلام أن هـذا الخطاب مع العرب ، ولم يكونوا أهل حساب ، فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب . وهذا كما روى أنه قال فى الشهر : هكذا وهكذا وأشار بيديه ثلاثا ، وأشار مرة أخرى وأمسك ابهامه فى الثالثة منها بالاشاره الأولى على ثلاثين ، وبالثانية على تسعة وعشرين

﴿النوع السابع﴾ أن هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط ، وذلك لأن سبعة وتسعة متشابهتان فى الخط ، فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه

﴿النوع الثامن﴾ أن قوله (فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) يحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع أن يكمل سبعة أيام ، على معنى أنه يحسب من هذه السبعة تلك الثلاثة المتقدمة ، حتى يكون الباقى عليه بعد الرجوع من الحج أربعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، ويحتمل أن يكون المراد منه أن يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة ، فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين ، فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشكال ، وبين أن الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلاثة المتقدمة

﴿النوع التاسع﴾ أن اللفظ وإن كان خبراً لكن المعنى أمر . والتقدير : فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة ، لأن الحج المأمور به حج تام على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع فى ذلك الحج ، فلتكن هذه الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابراً للخلل الواقع فى ذلك الحج ، الذى يجب أن يكون تاما كاملا . والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ماذكرنا فى بيان كون الحج تاما . وإنما عدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشىء إذا كان متأكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به فى الوجود ، فلهذا السبب جاز أن يجعل الاخبار عن الشىء بالوقوع كناية عن تأكد الأمر به ، ومبالغة الشرع فى إيجابه

﴿النوع العاشر﴾ أنه سبحانه لما أمر بصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج ، فليس فى هذا القدر بيان أنه طاعة عظيمة كاملة عند الله سبحانه وتعالى ، فلما قال بعده (تلك عشرة كاملة) دل ذلك على أن هذه الطاعة فى غاية الكمال ، وذلك لأن الصوم مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى «الصوم لى» والحج أيضا مضاف إلى الله تعالى بلام الاختصاص ، على ما قال (وأتموا الحج والعمرة لله) وكما دل النص على مزيد اختصاص لهاتين العبادتين بالله سبحانه وتعالى ، فالعقل دل أيضا على ذلك . أما فى حق الصوم فلأنه عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها . وهو مع ذلك شاق على النفس جدا ، فلا جرم لايؤتى

به الا لمحض مرضاة الله تعالى ، والحج أيضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها ، وهو مع ذلك شاق جدا لأنه يوجب مفارقة الأهل والوطن ، ويوجب التباعد عن أكثر اللذات ، فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاته ، ثم ان هذه الأيام العشرة بعضه واقع فى زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا ، وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق الى شاق ، ومعلوم أن ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة ، فلا جرم أوجب الله تعالى صيام هذه الأيام العشرة ، وشهد سبحانه على أنه عبادة فى غاية الكمال والعلو ، فقال (تلك عشرة كاملة) فان التنكير فى هذا الموضع يدل على تعظيم الحال ، فكأنه قال : عشرة وأية عشرة ، عشرة كاملة. فقد ظهر بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة ، وسقط بهذا البيان طعن الملحدين فى هذه الآية والحمد لله رب العالمين

أما قوله تعالى ﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ذلك) اشارة إلى ما تقدم ، وأقرب الأمور المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدى وبدله ، وأبعد منهم ذكر تمتعهم ، فلهذا السبب اختلفوا ، فقال الشافعى رضى الله عنه . انه راجع إلى الأقرب ، وهو لزوم الهدى وبدله على المتمتع . أى انما يكون إذا لم يكن المتمتع من حاضرى المسجد الحرام ، فاما إذا كان من أهل الحرم فانه لا يلزمه الهدى ولا بدله ، وذلك لأن عند الشافعى رضى الله عنه هذا الهدى انما لزم الآفاقى لأنه كان من الواجب عليه أن يحرم عن الحج من الميقات : فلما أحرم من الميقات عن العمرة ، ثم أحرم عن الحج لا من الميقات، فقد حصل هناك الخلل ، فجعل مجبورا بهذا الدم . والمكى لا يجب عليه أن يحرم من الميقات . فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا فى حجه . فلا جرم لا يجب عليه الهدى ولا بدله ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ان قوله (ذلك) اشارة الى الأبعد . وهو ذكر التمتع ، وعنده لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام . ومن تمتع أو قرن كان عليه دم هو دم جناية لا يأكل منه ، حجة الشافعى رضى الله عنه من وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج) عام يدخل فيه الحرمى

﴿الحجة الثانية﴾ قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى المذكور الأقرب ، وهو وجوب الهدى ، وإذا خص إيجاب الهدى بالمتمتع الذى يكون آفاقيا ، لزم القطع بأن غير الآفاقى قد يكون أيضاً متمتعاً

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله تعالى شرع القران والمتعة إبانة لنسخ ما كان عليه أهل الجاهلية فى تحريمهم

العمرة فى أشهر الحج ، والنسخ يثبت فى حق الناس كافة

﴿الحجة الرابعة﴾ أن من كان من أهل الافراد كان من أهل المتعة قياساً على المدنى ، إلا أن المتمتع المكى لادم عليه لما ذكرناه ،حجة أبى حنيفة رحمه الله تعالى أن قوله (ذلك) كناية فوجب عودها إلى كل ماتقدم ، لأنه ليس البعض أولى من البعض

وجوابه : لم لايجوز أن يقال عوده إلى الأقرب أولى لأن القرب سبب للرجحان . أليس أن مذهبه أن الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة ، وانما تميزت تلك الجملة عن سائر الجمل بسبب القرب فكذا ههنا

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد بحاضرى المسجد الحرام . فقال مالك : هم أهل مكة وأهل ذى طوى . قال : فلو أن أهل منى أحرموا بالعمرة من حيث يجوز لهم ، ثم أقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين ، وسئل مالك رحمه الله عن أهل الحرم أيجب عليهم مايجب على المتمتع . قال : نعم وليس هم مثل أهل مكة فقيل له : فأهل منى . فقال : لا أرى ذلك إلا لأهل مكة خاصة ، وقال طاوس : حاضروا المسجد الحرام هم أهل الحرم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : هم الذين يكونون على أقل من مسافة القصر من مكة ، فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : حاضروا المسجد الحرام أهل المواقيت ، وهى ذو الحليفة ، والجحفة ، وقرن ، ويلملم ، وذات عرق ، فكل من كان من أهل موضع من هذه المواضع ، أو من أهل ماوراءها إلى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام ، هذا هو تفصيل مذاهب الناس ، ولفظ الآية موافق لمذهب مالك رحمه الله ، لأن أهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه ، فلفظ الآية لايدل إلا عليهم ، إلا أن الشافعى قال : كثيراً ما ذكر الله المسجد الحرام ، والمراد منه الحرم ، قال تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما أسرى به من الحرم لا من المسجد الحرام ، وقال (ثم محلها إلى البيت العتيق) والمراد الحرم . لأن الدماء لاتراق فى البيت والمسجد ، إذا ثبت هذا فنقول : المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان : الأول : الحاضر ضد المسافر ، وكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ، ولما كان حكم السفر إنما ثبت فى مسافة القصر ، فكل من كان دون مسافة القصر لم يكن مسافرا وكان حاضرا . الثانى : أن العرب تسمى أهل القرى : حاضرة وحاضرين . وأهل البر : بادية وبادين . ومشهور كلام الناس : أهل البدو والحضر ، يراد بهما : أهل الوبر والمدر

الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الأَلْبَابِ «١٩٧»

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الفراء: اللام في قوله «لمن» بمعنى على، أى ذلك الفرض الذى هو الدم أو الصوم لازم على من لم يكن من أهل مكة، كقوله عليه الصلاة والسلام «واشترطى لهم الولاء» أى عليهم

﴿المسألة الرابعة﴾ الله تعالى ذكر حضور الأهل، والمراد حضور المحرم لاحضور الأهل، لأن الغالب على الرجل أنه يسكن حيث أهله ساكنون

﴿المسألة الخامسة﴾ المسجد الحرام إنما وصف بهذا الوصف لأن أصل الحرام والمحروم الممنوع عن المكاسب والشىء المنهى عنه حرام لأنه منع من اتيانه، والمسجد الحرام الممنوع من أن يفعل فيه مامنع عن فعله، قال الفراء: ويقال حرام وحرم، مثل زمان وزمن

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ قال ابن عباس: يريد فيما فرض عليكم، واعلموا أن الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده. قال أبو مسلم: العقاب والمعاقبة سيان، وهو مجازاة المسىء على اساءته وهو مشتق من العاقبة: كأنه يراد عاقبة فعل المسىء، كقول القائل: لتذوقن عاقبة فعلك

قوله تعالى ﴿الحج أشهر معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون ياأولى الألباب﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ من المعلوم بالضرورة أن الحج ليس نفس الأشهر، فلا بد ههنا من تأويل، وفيه وجوه: أحدها: التقدير: أشهر الحج أشهر معلومات، فحذف المضاف وهو كقولهم: البرد شهران. أى وقت البرد شهران. والثانى: التقدير الحج حج أشهر معلومات، أى لاحج إلا فى هذه الأشهر، ولا يجوز فى غيرها كما كان أهل الجاهلية يستجيزونها فى غيرها من الأشهر، فحذف المصدر المضاف إلى الأشهر: والثالث: يمكن تصحيح الآية من غير اضمار، وهو

أنه جعل الأشهر نفس الحج لما كان الحج فيها كقولهم : ليل قائم ، ونهار صائم

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المفسرون على أن شوالا وذا القعدة من أشهر الحج ، واختلفوا فى ذى الحجة ، فقال عروة بن الزبير : انها بكليتها من أشهر الحج ، وهو قول مالك رحمه الله تعالى ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : العشر الأول من ذى الحجة من أشهر الحج ، وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعى والشعبي ومجاهد والحسن ، وقال الشافعى رضى الله عنه : التسعة الأولى من ذى الحجة مع ليلة النحر من أشهر الحج ، حجة مالك رضى الله عنه من وجوه : الاول : أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأقله ثلاثة

﴿الحجة الثانية﴾ أن أيام النحر يفعل فيها بعض مايتصل بالحج ، وهو رمى الجمار والمرأة إذا حاضت فقد تؤخر الطواف الذى لابد منه إلى انقضاء أيام بعد العشر ، ومذهب عروة جواز تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن لفظ الجمع يشترك فيه ماوراء الواحد ، بدليل قوله (فقد صغت قلوبكما) والثانى : أنه نزل بعض الشهر منزلة كله ، كما يقال : رأيتك سنة كذا انما رآه فى ساعة منها

والجواب عن الثانى : أن رمى الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه ، فكأنه ليس من أعمال الحج ، والحائض إذا طافت بعده فكأنه فى حكم القضاء لا فى حكم الأداء ، وأما الذين قالوا ان عشرة أيام من أول ذى الحجة هى من أشهر الحج ، فقد تمسكوا فيه بوجهين : الأول : أن من المفسرين من زعم أن يوم الحج الأكبر يوم النحر . والثانى : أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج ، وهو طواف الزيارة ، وأما الشافعى رضى الله عنه فانه احتج على قوله بأن الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر ، والعبادة لاتكون فائتة مع بقاء وقتها . فهذا تقرير هـذه المذاهب

بقى ههنا إشكالان : الأول : أنه تعالى قال من قبل (يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل كل الأهلة مواقيت للحج

والاشكال الثانى : أنه اشتهر عن أكابر الصحابة أنهم قالوا : من اتمام الحج أن يحرم المرء من دويرة أهله ، ومن بعد داره البعد الشديد لايجوز أن يحرم من دويرة أهله بالحج إلا قبل أشهر الحج ، وهذا يدل على أن أشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص

والجواب عن الأول : أن تلك الآية عامة ، وهذه الآية وهى قوله (الحج أشهر معلومات)

خاصة . والخاص مقدم على العام

وعن الثانى : أن النص لايعارضه الأثر المروى عن الصحابة

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (معلومات) فيه وجوه : أحدها : أن الحج انما يكون فى السنة مرة واحدة فى أشهر معلومات من شهورها . ليس كالعمرة التى يؤتى بها فى السنة مراراً ، وأحالهم فى معرفة تلك الأشهر على ماكانوا علموه قبل نزول هذا الشرع وعلى هذا القول فالشرع لم يأت على خلاف ماعرفوا وإنما جاء مقررا له : الثانى : أن المراد بها معلومات ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : المراد بها أنها مؤقتة فى أوقات معينة لايجوز تقديمها ولا تأخيرها ، لا كما يفعله الذين نزل فيهم (إنما النسىء زيادة فى الكفر)

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : لايجوز لأحد أن يهل بالحج قبل أشهر الحج ، وبه قال أحمد وإسحاق ، وقال مالك والثورى وأبو حنيفة رضى الله عنهم : يجوز فى جميع السنة حجة الشافعى رضى الله عنه (قوله الحج أشهر معلومات) وأشهر جمع تقليل على سبيل التنكير ، فلا يتناول الكل . وإنما أكثره إلى عشرة وأدناه ثلاثة وعند التنكير ينصرف الى الأدنى ، فثبت أن المراد أن أشهر الحج ثلاثة . والمفسرون اتفقوا على أن تلك الثلاثة : شوال ، وذو القعدة ، وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول : وجب أن لايجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ، ويدل عليه ثلاثة أوجه : الأول : أن الاحرام بالعبادة قبل وقت الأداء لايصح قياسا على الصلاة . الثانى : أن الخطبة فى صلاة الجمعة لاتجوز قبل الوقت ، لأنها أقيمت مقام ركعتين من الظهر . حكما فلأن لايصح الاحرام وهو شروع فى العبادة أولى . الثالث : أن الاحرام لايبقى صحيحا لأداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الأداء فلأن لا ينعقد صحيحا لاداء الحج قبل الوقت أولى ، لأن البقاء أسهل من الابتداء . حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان : الأول : قوله تعالى (ويسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج) فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج ، وهى ليست بمواقيت للحج ، فثبت اذن أنها مواقيت لصحة الاحرام ، ويجوز أن يسمى الاحرام حجا مجازا . كما سمى الوقت حجا فى قوله (الحج أشهر معلومات) بل هذا أولى لأن الاحرام الى الحج أقرب من الوقت

﴿والحجة الثانية﴾ أن الاحرام التزام للحج ، فجاز تقديمه على الوقت كالنذر

﴿والجواب عن الأول﴾ أن الآية التى ذكرناها أخص من الآية التى تمسكتم بها

﴿والجواب عن الثانى﴾ أن الفرق بين النذر وبين الاحرام أن الوقت معتبر للاداء والاتصال للنذر بالاداء بدليل أن الأداء لايتصور الا بعقد مبتدا وأما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو أيضا شروع فى الأداء وعقد عليه ، فلا جرم افتقر الى الوقت

وقوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى «فرض» فى اللغة ألزم وأوجب ، يقال: فرضت عليك كذا أى أوجبته وأصل معنى الفرض فى اللغة الحز والقطع ، قال ابن الاعرابى : الفرض الحز فى القدح وفى الوتد وفى غيره ، وفرضة القوس ، الحز الذى يقع فيه الوتر ، وفرضة الوتد الحز الذى فيه ، ومنه فرض الصلاة وغيرها ، لأنها لازمة للعبد ، كلزوم الحز للقدح ، ففرض ههنا بمعنى أوجب ، وقد جاء فى القرآن : فرض بمعنى أبان ، وهو قوله (سورة أنزلناها وفرضناها) بالتخفيف ، وقوله (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) وهذا أيضا راجع الى معنى القطع ، لأن من قطع شيئاً فقد أبانه من غيره والله تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره ، ففرض بمعنى أوجب ، وفرض بمعنى أبان ، كلاهما يرجع الى أصل واحد

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن فى هذه الآية حذفا ، والتقدير : فمن ألزم نفسه فيهن الحج ، والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرماً إذ لاخلاف أنه لا يصير حاجا إلا بفعل يفعله ، فيخرج عن أن يكون حلالا ، ويحرم عليه الصيد واللبس والطيب والنساء والتغطية للرأس ، الى غير ذلك ولأجل تحريم هذه الأمور عليه سمى محرما ، لأنه فعل ما حرم به هذه الأشياء على نفسه ، ولهذا السبب أيضا سميت البقعة حرما لأنه يحرم ما يكون فيها مما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) يدل على أنه لا بد للمحرم من فعل يفعله لأجله يصير حاجا ومحرما ، ثم اختلف الفقهاء فى أن ذلك الفعل ما هو ؟ قال الشافعى رضى الله عنه : أنه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة إلى التلبية ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يصح الشروع فى الاحرام بمجرد النية ، حتى ينضم اليها التلبية أو سوق الهدى ، قال القفال رحمه الله فى تفسيره : يروى عن جماعة أن من أشعر هديه أو قلده فقد أحرم ، وروى نافع عن ابن عمر أنه قال : إذا قلد أو أشعر فقد أحرم ، وعن ابن عباس : إذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة والحج فقد أحرم . حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى ﴿فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾ وفرض الحج لا يمكن أن يكون عبارة عن التلبية أو سوق الهدى ، فانه لا اشعار البتة فى التلبية بكونه محرما ، لا بحقيقة ولا بمجاز ، فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية ، وفرض الحج موجب لانعقاد الحج ، بدليل قوله تعالى (فلا رفث) فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج

﴿الحجة الثانية﴾ ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام «وإنما لكل امرىء مانوى»

﴿الحجة الثالثة﴾ القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات ، فيصح الشروع فيه بالنية ،كالصوم ، حجة أبى حنيفة رضى الله عنه وجهان : الأول : ماروى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : لايحرم إلا أهل أولبى . الثانى . أن الحج عبادة لها تحليل وتحريم ، فلا يشرع فيه إلا بنفس النية كالصلاة

وأما قوله تعالى ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فلا رفث ولا فسوق) بالرفع والتنوين (ولا جدال) بالنصب ، والباقون قرؤا الكل بالنصب

واعلم أن الكلام فى الفرق بين القراءتين فى المعنى يجب أن يكون مسبوقا بمقدمتين : الأولى : أن كل شىء له اسم،فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى ، وحركات الاسم وسائر أحواله دليل على أحوال المسمى ، فقولك : رجل يفيد الماهية المخصوصة . وحركات هذه اللفظة ، أعنى كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة ، دال على أحوال تلك الماهية وهى المفعولية والفاعلية والمضافية ، وهذا هو الترتيب العقلى حتى يكون الأصل بازاء الأصل . والصفة بازاء الصفة ، فعلى هذا الأسماء الدالة على الماهيات ينبغى أن يتلفظ بها ساكنة الأواخر . فيقال : رجل جدار حجر . وذلك لأن تلك الحركات لما وضعت لتعريف أحوال مختلفة فى ذات المسمى فحيث أريد تعريف المسمى من غير التفات إلى تعريف شىء من أحواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات . فان أريد فى بعض الأوقات تحريكه وجب أن يقال بالنصب . لأنه أخف الحركات وأقربها إلى السكون

﴿المقدمة الثانية﴾ إذا قلت:لارجل بالنصب . فقد نفيت الماهية . وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع أفرادها قطعاً . أما إذا قلت : لارجل بالرفع والتنوين . فقد نفيت رجلا منكرا مبهما . وهذا بوصفه لايوجب انتفاء جميع أفراد هذه الماهية إلا بدليل منفصل . فثبت أن قولك : لارجل بالنصب أدل على عموم النفى من قولك : لارجل بالرفع والتنوين

. إذا عرفت هاتين المقدمتين فلنرجع إلى الفرق بين القراءتين . فنقول : أما الذين قرؤا (الثلاثة) بالنصب فلا اشكال . وأما الذين قرؤا الأولين بالرفع مع التنوين . والثالث بالنصب فذلك يدل على أن الاهتمام بنفى الجدال أشد من الاهتمام بنفى الرفث والفسوق ، وذلك لأن الرفث عبارة عن قضاء الشهوة . والجدال مشتمل على ذلك . لأن المجادل يشتهى تمشية قوله ، والفسوق عبارة عن مخالفة أمر الله . والمجادل لاينقاد للحق . وكثيرا مايقدم على الايذاء والايحاش المؤدى الى العداوة

والبغضاء . فلما كان الجدال مشتملا على جميع أنواع القبح ، لاجرم خصه الله تعالى فى هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة فى النفى، أما المفسرون فانهم قالوا : من قرأ الأولين بالرفع . والثالث بالنصب فقد حمل الأولين على معنى النهى ، كأنه قيل : فلا يكون رفث ولا فسوق . وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال . هذا ماقالوه الا أنه ليس بيان أنه لم خص الأولان بالنهى وخص الثالث بالنفى

﴿المسألة الثانية﴾ أما الرفث فقد فسرناه فى قوله (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) والمراد : الجماع . وقال الحسن : المراد منه كل مايتعلق بالجماع . فالرفث باللسان ذكر المجامعة ، وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز . والرفث بالفرج الجماع . وهؤلاء قالوا : التلفظ به فى غيبة النساء لايكون رفثا ، واحتجوا بأن ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا　　ان تصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية أترفث وأنت محرم ؟ قال : انما الرفث ماقيل عند النساء . وقال آخرون الرفث هو قول الخنا والفحش . واحتج هؤلاء بالخبر واللغة أما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «اذاكان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل إنى صائم» ومعلوم أن الرفث ههنا لايحتمل الا قول الخنا والفحش . وأما اللغة فهو أنه روى عن أبى عبيد أنه قال : الرفث الافحاش فى المنطق ، يقال أرفث الرجل ارفاثا . وقال أبو عبيدة : الرفث اللغو من الكلام . أما الفسوق فاعلم أن الفسق والفسوق واحد . وهما مصدران لفسق يفسق ، وقد ذكرنا فيما قبل أن الفسوق هو الخروج عن الطاعة . واختلف المفسرون فكثير من المحققين حملوه على كل المعاصى قالوا: لأن اللفظ صالح للكل ومتناول له . والنهى عن الشىء يوجب الانتهاء عن جميع أنواعه فحمل اللفظ على بعض أنواع الفسوق تحكم من غير دليل . وهذا متأكد بقوله تعالى (ففسق عن أمر ربه) وبقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وذهب بعضهم الى أن المراد منه بعض الأنواع ثم ذكروا وجوها : الأول: المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى (ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان) وأما الخبر فقوله عليه الصلاة والسلام «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» والثانى : المراد منه الايذاء والافحاش . قال تعالى (لايضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فانه فسوق بكم) والثالث : قال ابن زيد : هو الذبح للاصنام ، فانهم كانوا فى حجهم يذبحون لأجل الحج ، ولأجل الأصنام ، وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق) وقوله (أو فسقا أهل لغير الله به) والرابع : قال ابن عمر : انه العاصى فى قتل الصيد وغيره

مما يمنع الاحرام منه . والخامس : أن الرفث هو الجماع ومقدماته مع الحليلة ، والفسوق هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا . والسادس : قال محمد بن جرير الطبرى : الفسوق . هو العزم على الحج إذا لم يعزم على ترك محظوراته ، وأما الجدال فهو فعال من المجادلة ، وأصله من الجدل الذى من القتل ، يقال : زمام مجدول وجديل ، أى مفتول ، والجديل اسم الزمام لأنه لايكون إلامفتولا ، وسميت المخاصمة مجادلة لأن كل واحد من الخصمين يروم أن يفتل صاحبه عن رأيه ، وذكر المفسرون وجوها فى هذا الجدال . فالأول : قال الحسن : هو الجدال الذى يخاف منه الخروج إلى السباب ، والتكذيب والتجهيل . الثانى : قال محمد بن كعب القرظى : ان قريشا كانوا إذا اجتمعوا بمنى ، قال بعضهم : حجنا أتم . وقال آخرون : بل حجنا أتم . فنهاهم الله تعالى عن ذلك . والثالث : قال مالك فى الموطأ الجدال فى الحج أن قريشاً كانوا يقفون عند المشعر الحرام فى المزدلفة بقزح ، وكان غيرهم يقفون بعرفات . وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب . قال الله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكاهم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر . وادع إلى ربك انك لعلى هدى مستقيم . وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون) قال مالك هذا هو الجدال فيما يروى والله أعلم . الرابع : قال القاسم بن محمد : الجدال فى الحج أن يقول بعضهم : الحج اليوم ، وآخرون يقولون : بل غداً . وذلك أنهم أمروا أن يجعلوا حساب الشهور على رؤية الأهلة ، وآخرون كانوا يجعلونه على العدد ، فبهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقول : هذا اليوم يوم العيد . وبعضهم يقول : بل غدا ، فالله تعالى نهاهم عن ذلك ، فكأنه قيل لهم : قد بينا لكم أن الأهلة مواقيت للناس والحج . فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الجهة . الخامس : قال القفال رحمه الله تعالى : يدخل فى هذا النهى ما جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أمرهم بفسخ الحج الى العمرة ، فشق عليهم ذلك ، وقالوا : نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ماسقت الهدى ولجعلتها عمرة» وتركوا الجدال حينئذ . السادس : قال عبد الرحمن بن زيد . جدالهم فى الحج بسبب اختلافهم فى أيهم المصيب فى الحج لوقت إبراهيم عليه الصلاة والسلام . السابع : أنهم كانوا مختلفين فى السنين فقيل لهم : لاجدال فى الحج ، فان الزمان استدار وعاد إلى ما كان عليه الحج فى وقت إبراهيم عليه السلام ، وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام فى حجة الوداع «ألا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض» فهذا مجموع ما قاله المفسرون فى هذا الباب ، وذكر القاضى كلاما حسنا فى هذا الموضع فقال : قوله تعالى (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) يحتمل أن يكون خبرا ، وأن يكون

نهيا ، كقوله (لا ريب فيه) أى لا ترتابوا فيه ، وظاهر اللفظ للخبر ، فاذا حملناه على الخبر كان معناه أن الحج لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد ، لأنه كالضد لها ، وهى مانعة من صحته . وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى ، إلا أن يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ، ويحمل الفسوق على الزنا لأنه يفسد الحج ، ويحمل الجدال على الشك فى الحج ووجوبه ، لأن ذلك يكون كفراً فلا يصح معه الحج ، وإنما حملنا هذه الألفاظ الثلاثة على هذه المعانى حتى يصح خبر الله بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

فان قيل : أليس ان مع هذه الأشياء يصير الحج فاسدا ، ويجب على صاحبه المضى فيه ، وإذا كان الحج باقياً معها لم يصدق الخبر بأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج

قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الأشياء وبين الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة الصحيحة لا تبقى مع هذه الأشياء ، بدليل أنه يجب قضاؤها ، والحجة الفاسدة التى يجب عليه المضى فيها شىء آخر سوى تلك الحجة التى أمر الله تعالى بها ابتداء ، وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج . فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج ، لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام ، فثبت أنا إذا حملنا اللفظ على الخبر ، وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه ، أما اذا حملناه على النهى وهو فى الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ ، فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته ، وقول الفحش ، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه ، وبالجدال جميع أنواعه ، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام ، فيكون النهى عنها نهيا عن جميع أقسامها ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة ، والتمسك بالآداب الحسنة ، والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات

﴿المسألة الثالثة﴾ الحكمة فى أن الله تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص . وهو قوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الانسان فيه قوى أربعة : قوة شهوانية بهيمية ، وقوة غضبية سبعية ، وقوة وهمية شيطانية ، وقوة عقلية ملكية . والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاثة ، أعنى الشهوانية ، والغضبية ، والوهمية ، فقوله (فلا رفث) اشارة إلى قهر القوة الشهوانية ، وقوله (ولا فسوق) اشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب ، وقوله (ولا جدال) اشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الانسان على الجدال فى ذات الله وصفاته ، وأفعاله ، وأحكامه ، وأسمائه ، وهى الباعثة للانسان على منازعة الناس ومماراتهم ، والمخاصمة معهم فى كل شىء ، فلما كان منشأ الشر محصورا فى هذه الأمور الثلاثة

لا جرم قال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) أى فمن قصد معرفة الله ومحبته ، والاطلاع على نور جلاله . والانخراط فى سلك الخواص من عباده . فلا يكون فيه هذه الأمور . وهذه أسرار نفيسة هى المقصد الأقصى من هـذه الآيات . فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلا عنها ، ومن الله التوفيق فى كل الأمور

﴿المسألة الرابعة﴾ من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال ، واحتج بوجوه: أحدها : أنه تعالى قال (ولا جدال فى الحج) وهذا يقتضى نفى جميع أنواع الجدال . ولو كان الجدال فى الدين طاعة وسبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه فى الحج ، بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال فى الحج ضم طاعة إلى طاعة . فكان أولى بالترغيب فيه . وثانيها : قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) عابهم بكونهم من أهل الجدل ، وذلك يدل على أن الجدل مذموم. وثالثها : قوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) نهى عن المنازعة

وأما جمهور المتكلمين فانهم قالوا : الجدال فى الدين طاعة عظيمة . واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أنه ماكان ذلك الجدال إلا لتقرير أصول الدين

إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التوفيق بين هذه النصوص . فنحمل الجدل المذموم على الجدل فى تقرير الباطل ، وطلب المال والجاه . والجدل الممدوح على الجدل فى تقرير الحق ودعوة الخلق إلى سبيل الله ، والذب عن دين الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى﴾ فاعلم أن الله تعالى قبل هذه الآية أمر بفعل ماهو خير وطاعة ، فقال (وأتموا الحج والعمرة لله) وقال (فمن فرض فيهن الحج) ونهى عما هو شر ومعصية فقال (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) ثم عقب الكل بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقد كان الأولى فى الظاهر أن يقال : وما تفعلوا من شىء يعلمه الله . حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر ، الا أنه تعالى خص الخير بأنه يعلمه الله لفوائد ولطائف : أحدها : إذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته . وإذا علمت منك الشر سترته وأخفيته ، لتعلم أنه إذا كانت رحمتى بك فى الدنيا هكذا ، فكيف فى العقبى . وثانيها : أن من المفسرين من قال فى تفسير قوله (ان الساعة آتية أكاد أخفيها) معناه : لو أمكننى أن أخفيها عن نفسى لفعلت فكذا هذه الآية ، كأنه قيل للعبد : ما تفعله من خير علمته ، وأما الذى تفعله من الشر فلو أمكن أن

أخفيه عن نفسى لفعلت ذلك . وثالثها : أن السلطان العظيم إذا قال لعبده المطيع : كل ما تتحمله من أنواع المشقة والخدمة فى حق فأنا عالم به ومطلع عليه . كان هذا وعداً له بالثواب العظيم . ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ، ولما كان الحق سبحانه أكرم الأكرمين لاجرم ذكر مايدل على الوعد بالثواب . ولم يذكر مايدل على الوعيد بالعقاب . ورابعها : أن جبريل عليه السلام لما قال : ما الاحسان ؟ فقال الرسول عليه الصلاة والسلام : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك . فههنا بين للعبد أنه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات ، لتكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذى هو أعلى درجات العبادة . فان الخادم متى علم أن مخدومه مطلع عليه ، ليس بغافل عن أحواله ، كان أحرص على العمل وأكثر التذاذاً به ، وأقل نفرة عنه وخامسها : أن الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع أحواله وما يفعله . كان جده واجتهاده فى أداء الطاعات وفى الاحتراز عن المحظورات أشد مما إذا لم يكن كذلك . فلهذه الوجوه أتبع تعالى الأمر بالحج والنهى عن الرفث والفسوق والجدال بقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله)

أما قوله تعالى ﴿ وتزودوا فان خير الزاد التقوى) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد : وتزودوا من التقوى . والدليل عليه قوله بعد ذلك (فان خير الزاد التقوى) وتحقيق الكلام فيه أن الانسان له سفران : سفر فى الدنيا ، وسفر من الدنيا . فالسفر فى الدنيا لا بد له من زاد ، وهو الطعام والشراب والمركب والمال . والسفر من الدنيا لا بد فيه أيضا من زاد ، وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لوجوه : الأول : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب موهوم ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن . وثانيها : أن زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع ، وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم . وثالثها : أن زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والأسقام والبليات ، وزاد الآخرة يوصلك إلى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة ، آمنة من الانقطاع والزوال . ورابعها : أن زاد الدنيا يوصلك إلى الدنيا وهى كل ساعة فى الادبار والانقضاء ، وزاد الآخرة يوصلك إلى الآخرة ، وهى كل ساعة فى الاقبال والقرب والوصول . وخامسها : أن زاد الدنيا يوصلك إلى منصة الشهوة والنفس ، وزاد الآخرة يوصلك إلى عتبة الجلال والقدس ، فثبت بمجموع ما ذكرنا أن خير الزاد التقوى

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفسير الآية . فكأنه تعالى قال : لما ثبت أن خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا أولى الألباب . يعنى ان كنتم من أرباب الألباب الذين يعلمون حقائق الأمور ، وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة المنافع ، وقال

الأعشى فى تقرير هذا المعنى

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله وأنك لم ترصد كما كان أرصدا

والقول الثانى: أن هذه الآية نزلت فى أناس من أهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد . ويقولون: انا متوكلون ، ثم كانوا يسألون الناس . وربما ظلموا الناس وغصبوهم . فامرهم الله تعالى أن يتزودوا . فقال: وتزودوا ماتبلغون به فان خير الزاد ماتكفون به وجوهكم عن السؤال ، وأنفسكم عن الظلم، وعن ابن زيد : أن قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد فى الحج والعمرة فنزلت . وروى محمد بن جرير الطبرى عن ابن عمر قال :كانوا إذا أحرموا ومعهم أزودة رموا بها ، فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضى : وهذا بعيد لأن قوله (فان خير الزاد التقوى) راجع إلى قوله (وتزودوا) فكان تقديره : وتزودوا من التقوى ، والتقوى فى عرف الشرع والقرآن عبارة عن فعل الواجبات . وترك المحظورات ، قال : فان أردنا تصحيح هذا القول ففيه وجهان : أحدهما : أن القادر على أن يستصحب الزاد فى السفر إذا لم يستصحبه عصى الله فى ذلك ، فعلى هذا الطريق صح دخوله تحت الآية . والثانى : أن يكون فى الكلام حذف ، ويكون المراد : وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى

أما قوله تعالى ﴿واتقون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ ان قوله (واتقون) فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله ، وهو كقول الشاعر

أنا أبو النجم وشعرى شعرى

﴿المسألة الثانية﴾ أثبت أبو عمرو الياء فى قوله (واتقون) على الأصل . وحذفها الآخرون للتخفيف ودلالة الكسر عليه

أما قوله تعالى ﴿ياأولى الألباب﴾ فاعلم أن لباب الشىء ولبه هو الخالص منه ، ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال بعضهم : انه اسم للعقل لأنه أشرف مافى الانسان ، والذى تميز به الانسان عن البهائم وقرب من درجة الملائكة ، واستعد به للتمييز بين خير الخيرين ، وشر الشرين ، وقال آخرون : أنه فى الأصل اسم للقلب الذى هو محل العقل ، والقلب قد يجعل كناية عن العقل ، قال تعالى (إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل ، فقوله (يا أولى الألباب) معناه : ياأولى العقول . وإطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور ، فانه يقال لمن له غيرة وحمية : فلان له نفس . ولمن ليس له حمية : فلان لا نفس له

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ «١٩٨»

فكذا هنا

فان قيل : إذا كان لا يصح إلا خطاب العقلاء فما الفائدة فى قوله (ياأولى الألباب)

قلنا : معناه : انكم لما كنتم من أولى الألباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الأشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم أثبت . واعراضكم عنها أقبح ، ولهذا قال الشاعر :

ولم أر فى عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

ولهذا قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) يعنى الأنعام معذورة بسبب العجز ، أماهؤلاء القادرون فكان اعراضهم أفحش ، فلاجرم كانوا أضل

قوله تعالى ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية حذف ، والتقدير : ليس عليكم جناح فى أن تبتغوا فضلا والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن الشبهة كانت حاصلة فى حرمة التجارة فى الحج من وجوه : أحدها : أنه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية ، والتجارة كثيرة الافضاء إلى المنازعة بسبب المنازعة فى قلة القيمة وكثرتها ، فوجب أن تكون التجارة محرمة وقت الحج . وثانيها : أن التجارة كانت محرمة وقت الحج فى دين أهل الجاهلية ، فظاهر ذلك شىء مستحسن لأن المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى ، فوجب أن لا يتلطخ هذا العمل منه بالأطماع الدنيوية : وثالثها : أن المسلمين لما علموا أنه صار كثير من المباحات محرمة عليهم فى وقت الحج ، كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الأهل ، غلب على ظنهم أن الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبأن يصير سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان أولى . ورابعها : عند الاستغال بالصلاة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات ، فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الحج ، فهذه الوجوه تصلح أن تصير شبهة فى تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال

بالحج ، فلهذا السبب بين الله تعالى ههنا أن التجارة جائزة غير محرمة ، فاذا عرفت هذا فنقول : المفسرون ذكروا فى تفسير قوله (أن تبتغوا فضلا من ربكم) وجهين : الأول : أن المراد هو التجارة ، ونظيره قوله تعالى (وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) وقوله (جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ثم الذى يدل على صحة هذا التفسير وجهان الأول : ماروى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير أنهما قرآ (أن تبتغوا فضلا من ربكم فى مواسم الحج) والثانى : الروايات المذكورة فى سبب النزول

﴿فالرواية الأولى﴾ قال ابن عباس : كان ناس من العرب يحترزون من التجارة فى أيام الحج واذا دخل العشر بالغوا فى ترك البيع والشراء بالكلية ، وكانوا يسمون التاجر فى الحج : الداج ويقولون : هؤلاء الداج ، وليسوا بالحاج . ومعنى الداج : المكتسب الملتقط ، وهو مشتق من الدجاجة ، وبالغوا فى الاحتراز عن الأعمال ، إلى أن امتنعوا عن اغاثة الملهوف . واغاثة الضعيف واطعام الجائع ، فأزال الله تعالى هذا الوهم ، وبين أنه لاجناح فى التجارة ، ثم أنه لما كان ماقبل هذه الآية فى أحكام الحج . وما بعدها أيضاً فى الحج ، وهو قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دل ذلك على أن هذا الحكم واقع فى زمان الحج . فلهذا السبب استغنى عن ذكره

﴿والرواية الثانية﴾ ماروى عن ابن عمر أن رجلا قال له . انا قوم نكرى وان قوما يزعمون أنه لاحج لنا . فقال : سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت ولم يرد عليه حتى نزل قوله (ليس عليكم جناح) فدعاه وقال : أنتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت رداً على من يقول : لاحج للتجار والأجراء والجمالين

﴿والرواية الثالثة﴾ أن عكاظ ومجنة وذا المجاز . كانوا يتجرون فى أيام الموسم فيها . وكانت معايشهم منها . فلما جاء الاسلام كرهوا أن يتجروا فى الحج بغير إذن . فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية

﴿والرواية الرابعة﴾ قال مجاهد : انهم كانوا لايتبايعون فى الجاهلية بعرفة ولا منى ، فنزلت هـــذه الآية

إذا ثبت صحة هذا القول فنقول : أكثر الذاهبين الى هـذا القول حملوا الآية على التجارة فى أيام الحج ، وأما أبو مسلم فانه حمل الآية على مابعد الحج ، قال : والتقدير : فاتقون فى كل أفعال الحج ، ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . ونظيره قوله تعالى (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله)

واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه : أحدها : الفاء فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) يدل على أن هذه الافاضة حصلت بعد انتفاء الفضل ، وذلك يدل على وقوع التجارة فى زمان الحج . وثانيها : أن حمل الآية على موضع الشبهة أولى من حملها لا على موضع الشبهة ومعلوم أن محل الشبهة هو التجارة فى زمن الحج . فأما بعد الفراغ من الحج فكل أحد يعلم حل التجارة

أما ما ذكره أبو مسلم من قياس الحج على الصلاة ، فجوابه : أن الصلاة أعمالها متصلة فلا يصح فى أثنائها التشاغل بغيرها ، وأما أعمال الحج فهى متفرقة بعضها عن بعض ، ففى خلالها يبقى المرء على الحكم الأول حيث لم يكن حاجاً لا يقال : بل حكم الحج باق فى كل تلك الأوقات ، بدليل أن حرمة التطيب واللبس وأمثالها باقية ، لأنا نقول : هذا قياس فى مقابلة النص فيكون ساقطاً

﴿القول الثالث﴾ أن المراد بقوله تعالى (أن تبتغوا فضلا من ربكم) هو أن يبتغى الانسان حال كونه حاجا أعمالا أخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته ، مثل اعانة الضعيف ، واغاثة الملهوف ، واطعام الجائع ، وهذا القول منسوب إلى أبى جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام . واعترض القاضى عليه بأن هذا واجب أو مندوب ، ولا يقال فى مثله : لاجناح عليكم فيه ، وانما يذكر هذا اللفظ فى المباحات

والجواب : لانسلم أن هذا اللفظ لايذكر إلا فى المباحات ، والدليل عليه قوله تعالى (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) والقصر بالاتفاق من المندوبات ، وأيضا فأهل الجاهلية كانوا يعتقدون أن ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا فى الحج ونقصا فيه ، فبين الله تعالى أن الأمر ليس كذلك بقوله (لا جناح عليكم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن التجارة إذا أوقعت نقصانا فى الطاعة لم تكن مباحة ، أما ان لم توقع نقصانا البتة فيها فهى من المباحات التى الأولى تركها ، لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) والاخلاص أن لايكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة ، وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى «أنا أغنى الأغنياء عن الشرك ، من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه» والحاصل أن الاذن فى هذه التجارة جار مجرى الرخص

قوله تعالى ﴿فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ «الافاضة» الاندفاع فى السير بكثرة ، ومنه يقال : أفاض البعير بجرته ، إذا وقع بها ، فألقاها منبثة . وكذلك أفاض الأقداح فى الميسر . معناه جمعها ثم ألقاها متفرقة ، وافاضة

الماء من هذا لأنه إذا صب تفرق و«الافاضة»فى الحديث انما هى الاندفاع فيه با كثار وتصرف فى وجوهه ، وعليه قوله تعالى (إذ تفيضون فيه) ومنه يقال للناس : فوض ، وأيضا جمعهم فوضى ويقال : أفاضت العين دمعها فأصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق ، فقوله تعالى (أفضتم) أى دفعتم بكثرة ، وأصله : أفضتم أنفسكم . فترك ذكر المفعول ، كما ترك فى قولهم : دفعوا من موضع كذا وصبوا . وفى حديث أبى بكر رضى الله عنه : ونزل فى وادى قيروان وهو يخدش بعيره بمحجنه

﴿المسألة الثانية﴾ «عرفات» جمع عرفة ، سميت بها بقعة واحدة ، كقولهم : ثوب أخلاق ، وبرمة أعشار ، وأرض سباسب . والتقدير : كأن كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمى بمجموع تلك القطع بعرفات . فان قيل : هلا منعت من الصرف وفيها السببان : التعريف والتأنيث

قلنا : هذه اللفظة فى الأصل اسم لقطع كثيرة من الأرض ، كل واحدة منها مسماة بعرفة . وعلى هذا التقدير لم يكن علما ، ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع ، فتركوها بعد ذلك على أصلها فى عـــدم الصرف

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن اليوم الثامن من ذى الحجة يسمى بيوم التروية ، واليوم التاسع منـه يسمى بيوم عرفة ، وذلك الموضع المخصوص سمى بعرفات ، وذكروا فى تعليل هذه الأسماء وجوها أما يوم التروية ففيه قولان : أحدهما : من روى يروى تروية ، إذا تفكر وأعمل فكره ورويته ، والثانى : من رواه من الماء يرويه إذا سقاه من عطش . أما الأول : ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن آدم عليه السلام أمر ببناء البيت ، فلما بناه تفكر فقال : رب ان لكل عامل أجرا فما أجرى على هذا العمل ؟ قال : إذا طفت به غفرت لك ذنوبك بأول شوط من طوافك ، قال : يا رب زدنى قال : أغفر لأولادك إذا طافوا به ، قال : زدنى . قال : أغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدى أولادك . قال : حسبى يارب حسبى . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام رأى فى منامه ليلة التروية : كأنه يذبح ابنه ، فأصبح مفكرا : هل هذا من الله تعالى أو من الشيطان ؟ فلما رآه ليلة عرفة يؤمر به أصبح فقال : عرفت يارب أنه من عندك . وثالثها : أن أهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون فى الأدعية التى يريدون أن يذكروها فى غدهم بعرفات

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو اشتقاقه من تروية الماء ، ففيه ثلاثة أقوال : أحدها : أن أهل مكة كانوا يخفون الماء للحجيج الذين يقصدونهم من الآفاق ، وكان الحاج يستريحون فى هذا اليوم من مشاق السفر ، ويتسعون فى الماء ، ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء فى طريقهم . والثانى : أنهم يتزودون الماء الى عرفة . والثالث : أن المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله فشربوا

منها حتى رووا ، وأما فضل هذا اليوم فدل عليه قوله تعالى (والشفع والوتر) عن ابن عباس بأن الشفع التروية وعرفة ، والوتر يوم النحر ، وعن عبادة أنه عليه الصلاة والسلام قال «صيام عشر الأضحى كل يوم منها كالشهر ، ولمن يصوم يوم التروية سنة ، ولمن يصوم يوم عرفة سنتان» وروى أنس أنه عليه الصلاة والسلام قال «من صام يوم التروية أعطاه الله مثل ثواب أيوب على بلائه ، ومن صام يوم عرفة أعطاه الله تعالى مثل ثواب عيسى بن مريم عليه السلام»

وأما يوم عرفة فله عشرة أسماء ، خمسة منها مختصة به . وخمسة مشتركة بينه وبين غيره . أما الخمسة الأولى : فأحدها : عرفة ، وفى اشتقاقه ثلاثة أقوال : أحدها : أنه مشتق من المعرفة . وفيه ثمانية أقوال : الأول : قول ابن عباس : ان آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمى اليوم عرفة . والموضع عرفات . وذلك أنهما لما أهبطا من الجنة وقع آدم بسرنديب ، وحواء بجدة . وابليس بنيسان ، والحية بأصفهان ، فلما أمر الله تعالى آدم بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا . وثانيها : أن آدم علمه جبريل مناسك الحج ، فلما وقف بعرفات قال له : أعرفت ؟ قال نعم . فسمى عرفات . وثالثها : قول على وابن عباس وعطاء والسدى : سمى الموضع عرفات لأن إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة . ورابعها : أن جبريل كان علم ابراهيم عليه السلام المناسك ، وأوصله إلى عرفات ، وقال له : أعرفت كيف تطوف وفى أى موضع تقف ؟ قال : نعم . وخامسها : أن ابراهيم عليه السلام وضع ابنه إسماعيل وأمه هاجر بمكة ، ورجع إلى الشام ، ولم يلتقيا سنين ، ثم التقيا يوم عرفة بعرفات . وسادسها : ما ذكرناه من أمر منام ابراهيم عليه السلام . وسابعها : أن الحاج يتعارفون فيه بعرفات إذا وقفوا . وثامنها : أنه تعالى يتعرف فيه إلى الحاج بالمغفرة والرحمة

﴿القول الثانى﴾ فى اشتقاق عرفة أنه من الاعتراف . لأن الحجاج إذا وقفوا فى عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ، ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة . ويقال: ان آدم وحواء عليهما السلام لما وقفا بعرفات قالا : ربنا ظلمنا أنفسنا . فقال الله سبحانه وتعالى: الآن عرفتما أنفسكما

﴿والقول الثالث﴾ أنه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى : (يدخلهم الجنة عرفها لهم) أى طيبها لهم ، ومعنى ذلك أن المذنبين لما تابوا فى عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ، ويكتسبون به عند الله تعالى رائحة طيبة . قال عليه الصلاة والسلام «خلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك»

﴿الاسم الثانى﴾ يوم اياس الكفار من دين الاسلام . الثالث : يوم اكمال الدين . الرابع : يوم إتمام النعمة . الخامس : يوم الرضوان . وقد جمع الله تعالى هذه الأشياء فى أربع آيات . فى قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) الآية . قال عمر وابن عباس : نزلت هذه الآية عشية عرفة، وكان يوم الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة فى موقف إبراهيم عليه السلام . وذلك فى حجة الوداع ، وقد اضمحل الكفر . وهدم بنيان الجاهلية . فقال عليه الصلاة والسلام : لو يعلم الناس مالهم فى هذه الآية لقرت أعينهم . فقال يهودى لعمر : لو أن هذه الآية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر : أما نحن فجعلناه عيدين ، كان يوم عرفة ويوم الجمعة . فأما معنى : إياس المشركين ، فهو أنهم يئسوا من قوم محمد عليه الصلاة والسلام أن يرتدوا راجعين الى دينهم ، فأما معنى إكمال الدين فهو أنه تعالى ماأمرهم بعد ذلك بشىء من الشرائع ، وأما إتمام النعمة فأعظم النعم نعمة الدين ، لأن بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار ، وقد تمت فى ذلك اليوم ، وكذلك قال فى آية الوضوء (وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) ولما جاء البشير وقدم على يعقوب ، قال : على أى دين تركت يوسف ؟ قال : على دين الاسلام ، قال : الآن تمت النعمة . وأما معنى الرضوان فهو أنه تعالى رضى بدينهم الذى تمسكوا به وهو الاسلام . فهى بشارة بشرهم بها فى ذلك اليوم ، فلا يوم أكمل من اليوم الذى بشرهم فيه باكمال الدين ، وقيل : هذا اليوم يوم صلة الواصلين (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى) ويوم قطيعة القاطعين (أن الله برىء من المشركين ورسوله) ويوم إقالة عثر النادمين وقبول توبة التائبين (ربنا ظلمنا أنفسنا) فكما تاب برحمته على آدم فيه ، فكذلك يتوب على أولاده (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده) وهو أيضاً يوم وفد الوافدين (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا) وفى الخبر «الحاج وفد الله ، والحاج زوار الله ، وحق على المزور الكريم أن يكرم زائره»

وأما الأسماء الخمسة الأخرى ليوم عرفة : فأحدها : يوم الحج الأكبر . قال الله تعالى (وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الأكبر) وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر ، واختلف الصدر الأول من الصحابة والتابعين فيه ، فمنهم من قال : انه عرفة . وسمى بذلك لأنه يحصل فيه الوقوف بعرفات . والحج عرفة إذ لو أدركه وفاته سائر مناسك الحج أجزأ عنها الدم ، فلهذا السبب سمى بالحج الأكبر ، قال الحسن : سمى به لأنه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ، ونودى فيه أن لا يحج بعده مشرك . وقال ابن سيرين : إنما سمى به لأنه اجتمع فيه أعياد أهل الملل كلها من اليهود والنصارى ، وحج المسلمون ولم يجتمع قبله ولا بعده . ومنهم من قال : انه يوم النحر لأنه يقع فيه أكثر

مناسك الحج فأما الوقوف فلا يجب فى اليوم بل يجزىء فى الليل وروى القولان جميعاً عن على وابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها : الشفع . وثالثها : الوتر . ورابعها : الشاهد . وخامسها : المشهود فى قوله (وشاهد ومشهود) وهذه الاسماء فسرناها فى هذه الآية

واعلم أنه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر أيام الحج بفضائل . منها أنه تعالى خص صومه بكثرة الثواب ، قال عليه الصلاة والسلام «صوم يوم التروية كفارة سنة ، وصوم يوم عرفة كفارة سنتين » وعن أنس كان يقال فى أيام العشر : كل يوم بألف ، ويوم عرفة بعشرة آلاف، بل يستحب للحاج الواقف بعرفات أن يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوى القلب حاضر النفس

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه لا بد وأن نشير اشارة حقيقية إلى ترتيب أعمال الحج ، حتى يسهل الوقوف على معنى الآية ، فمن دخل مكة محرما فى ذى الحجة أو قبله ، فان كان مفردا أو قارنا طاف طواف القدوم ، وأقام على احرامه حتى يخرج إلى عرفات ، وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وتحلل من عمرته ، وأقام إلى وقت خروجه إلى عرفات ، وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من أراد الحج من أهل مكة ، والسنة للامام أن يخطب بمكة يوم السابع من ذى الحجة ، بعد ما يصلى الظهر خطبة واحدة يأمر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ، ويعلمهم تلك الأعمال ، ثم ان القوم يذهبون يوم التروية إلى منى بحيث يوافون الظهر بها ، ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ، ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون إلى عرفات ، فاذا دنوا منها فالسنة أن لا يدخلوها ، بل يضرب فيه الامام بنمرة وهى قريبة من عرفة ، فينزلون هناك حتى تزول الشمس ، فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ، ويحرضهم على إكثار الدعاء والتهليل بالموقف ، ثم إذا فرغ من الخطبة الأولى جلس ، ثم قام وافتتح الخطبة الثانية ، والمؤذنون يأخذون فى الأذان معه ، ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ، ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلى بهم الظهر ، ثم يقيمون فى الحال ويصلى بهم العصر ، وهذا الجمع متفق عليه ، ثم بعد الفراغ من الصلاة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم وقف هناك . واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه إلى غروب الشمس

واعلم أن الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف فى وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس من يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، وذلك نصف يوم وليلة كاملة . وإذا حضر الحاج هناك فى هذا الوقت لحظة واحدة من ليل أو

نهار فقد كفى ، وقال أحمد : وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة ، ويمتد إلى طلوع الفجر من يوم النحر ، فاذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات ، وأخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة .

وفى تسمية المزدلفة أقوال : أحدها : أنهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب . والثانى: أن الناس يجتمعون فيها ، والاجتماع الازدلاف . والثالث : أنهم يزدلفون إلى الله تعالى ، أى يتقربون بالوقوف ، ويقال للمزدلفة : جمع لأنه يجمع فيها بين صلاة العشاء والمغرب . وهذا قول قتادة ، وقيل ان آدم عليه السلام اجتمع فيها مع حواء ، وازدلف اليها أى دنا منها ، ثم إذا أتى الامام المزدلفة : جمع المغرب والعشاء باقامتين ، ثم يبيتون بها ، فان لم يبت بها فعليه دم شاة ، فاذا طلع الفجر صلوا صلاة الصبح بغلس ، والتغليس بالفجر ههنا أشد استحبابا منه فى غيرها ، وهو متفق عليه ، فاذا صلوا الصبح أخذوا منها الحصى للرمى . يأخذ كل انسان منها سبعين حصاة ، ثم يذهبون إلى المشعر الحرام ، وهو جبل يقال له قزح ، وهو المراد من قوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وهذا الجبل أقصى المزدلفة مما يلى منى ، فيرقى فوقه ان أمكنه ، أو وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ، ويحمد الله تعالى ويهلله ويكبره ، ولا يزال كذلك حتى يسفر جداً ، ثم يدفع قبل طلوع الشمس ، ويكفى المرور كما فى عرفة ، ثم يذهبون منه إلى وادى محسر ، فاذا بلغوا بطن محسر فيستحب لمن كان راكباً أن يحرك دابته ، ومن كان ماشيا أن يسعى سعيا شديداً قدر رمية حجر ، فاذا أتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ، ويقطع التلبية إذا ابتدأ الرمى . فاذا رمى جمرة العقبة ذبح الهدى إن كان معه هدى ، وذلك سنة لو تركه لاشىء عليه ، لأنه ربما لا يكون معه هدى ، ثم بعد ماذبح الهدى يحلق رأسه أو يقصر ، والتقصير أن يقطع أطراف شعوره ، ثم بعد الحلق يأتى مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ، ويصلى ركعتى الطواف ، ويسعى بين الصفا والمروة ، ثم بعد ذلك يعودون إلى منى فى بقية يوم النحر ، وعليهم البيتوتة بمنى ليالى التشريق لأجل الرمى ، واتفقوا على أنه متى حصل الرمى والحلق والطواف فقد حصل التحلل ، والمراد من التحلل . حل اللبس والتقليم والجماع . فهذا هو الكلام فى أعمال الحج والله أعلم

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن أهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة إبراهيم عليه السلام ، وذلك أن قريشاً وقوما آخرين سموا أنفسهم بالحمس ، وهم أهل الشدة فى دينهم ، والحماسة الشدة ، يقال : رجل أحمس ، وقوم حمس ، ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون فى عرفات ، ويقولون

لانخرج من الحرم ولانتركه فى وقت الطاعة . وكان غيرهم يقفون بعرفة . والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل أن تغرب الشمس ، والذين يقفون بمزدلفة يفيضون إذا طلعت الشمس ، ويقولون : أشرق ثبير كيما نغير . ومعناه : أشرق ياثبير بالشمس كيما تندفع من مزدلفة فيدخلون فى غور من الأرض ، وهو المنخفض منها ، وذلك أنهم جاوزوا المزدلفة وصاروا فى غور من الأرض ، فأمر الله تعالى محمدا عليه الصلاة والسلام بمخالفة القوم فى الدفعتين ، وأمره بأن يفيض من عرفة بعد غروب الشمس ، وبأن يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، والآية لادلالة فيها على ذلك ، بل السنة دلت على هذه الأحكام

﴿المسألة السادسة﴾ الصحيح أن الآية تدل على أن الحصول بعرفة واجب فى الحج ، وذلك أن الآية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات ، والافاضة من عرفات مشروطة بالحصول فى عرفات ، وما لايتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ، فثبت أن الآية دالة على أن الحصول فى عرفات واجب فى الحج ، فاذا لم يأت به فلم يكن آتياً بالحج المأمور به ، فوجب أن لايخرج عن العهدة ، وهذا يقتضى أن يكون الوقوف بعرفة شرطاً أقصى مافى الباب أن الحج يحصل عند ترك بعض المأمورات ، إلا أن الأصل ما ذكرناه ، وإنما يعدل عنه بدليل منفصل ، وذهب كثير من العلماء إلى أن الآية لا دلالة فيها على أن الوقوف شرط ، ونقل عن الحسن أن الوقوف بعرفة واجب . إلا أنه إن فاته ذلك قام الوقوف بجميع الحرم مقامه ، وسائر الفقهاء أنكروا ذلك واتفقوا على أن الحج لا يحصل إلا بالوقوف بعرفة

﴿المسألة السابعة﴾ قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) يدل أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفى فيه المرور به كما فى عرفة ، فاما الوقوف هناك فمسنون ، وروى عن علقمة والنخعى أنهما قالا : الوقوف بالمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة . وحجتهما قوله تعالى (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) وذلك لأن الوقوف بعرفة لاذكر له صريحا فى الكتاب ، وإنما وجب باشارة الآية أو بالسنة ، والمشعر الحرام فيه أمر جزم ، وقال جمهور الفقهاء : انه ليس بركن . واحتجوا بقوله عليه السلام «الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه» وبقوله «من أدرك عرفة فقد أدرك الحج ، ومن فاته عرفة فقد فاته الحج» قالوا : وفى الآية اشارة إلى ما قلنا لأن الله تعالى قال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر لا بالوقوف ، فعلم أن الوقوف عند المشعر الحرام تبع للذكر ،

وليس بأصل ، وأما الوقوف بعرفة فهو أصل لأنه قال (فاذا أفضتم من عرفات) ولم يقل من الذكر بعرفات .

﴿المسألة الثامنه﴾ (المشعر) المعلم وأصله من قولك : شعرت بالشيء إذا علمته ، وليت شعرى مافعل فلان ، أى ليت علمى بلغه وأحاط به ، وشعار الشيء أعلامه ، فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام ، لأنه معلم من معالم الحج ، ثم اختلفوا فقال قائلون : المشعر الحرام هو المزدلفة ، وسماها الله تعالى بذلك لأن الصلاة والمقام والمبيت به والدعاء عنده ، هكذا قاله الواحدى فى البسيط قال صاحب الكشاف : الأصح أنه قزح ، وهو آخر حد المزدلفة والأول أقرب لأن الفاء فى قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) تدل على أن الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات ، وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة

﴿المسألة التاسعة﴾ اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام ، فقال بعضهم : المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، والصلاة تسمى ذكراً قال الله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) والدليل عليه أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر وهو للوجوب ، ولا ذكر هناك يجب إلا هذا ، وأما الجمهور فقالوا : المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ، وعن ابن عباس أنه نظر إلى الناس فى هذه الليلة ، وقال : كان الناس إذا أدركوا هذه الليلة لاينامون

أما قوله تعالى ﴿واذكروه كما هداكم﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لما قال (اذكروا الله عند المشعر الحرام) فلم قال مرة أخرى (واذكروه) وما الفائدة فى هذا التكرير ؟

والجواب من وجوه : أحدها : أن مذهبنا أن أسماء الله تعالى توقيفية لاقياسية . فقوله أولا (اذكروا الله) أمر بالذكر ، وقوله ثانيا (واذكروه كما هداكم) أمر لنا بأن نذكره سبحانه بالأسماء والصفات التى بينها لنا وأمرنا أن نذكره بها ، لا بالاسماء التى نذكرها بحسب الرأى والقياس : وثانيها : أنه تعالى أمر بالذكر أولا ، ثم قال ثانيا (واذكروه كما هداكم) أى وافعلوا ما أمرناكم به من الذكر كما هداكم الله لدين الاسلام ، فكأنه تعالى قال : انما أمرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ، ونظيره ما أمرهم به من التكبير إذا أكملوا شهر رمضان ، فقال (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم) وقال فى الاضاحى (كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم) وثالثها : أن قوله أولا (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أمر بالذكر باللسان ، وقوله ثانياً (واذكروه كما هداكم) أمر بالذكر بالقلب ، وتقريره أن الذكر فى كلام العرب ضربان

أحدهما : ذكر هو ضد النسيان . والثانى : الذكر بالقول . فما هو خلاف النسيان قوله (وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره) وأما الذكر الذى هو القول فهو كقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ، واذكروا الله فى أيام معدودات) فثبت أن الذكر وارد بالمعنيين . فالأول : محمول على الذكر باللسان . والثانى : على الذكر بالقلب ، فان بهما يحصل تمام العبودية . ورابعها : قال ابن الانبارى : معنى قوله (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته . وخامسها : يحتمل أن يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر ، كأنه قيل لهم : اذكروا الله واذكروه أى اذكروه ذكراً بعد ذكر . كما هداكم هداية بعد هداية . ويرجع حاصله إلى قوله (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) وسادسها : أنه تعالى أمر بالذكر عند المشعر الحرام ، وذلك اشارة إلى القيام بوظائف الشريعة ، ثم قال بعده (واذكروه كما هداكم) والمعنى أن توقيف الذكر على المشعر الحرام فيه إقامة لوظائف الشريعة . فاذا عرفت هذا قربت إلى مراتب الحقيقة . وهو أن ينقطع قلبك عن المشعر الحرام ، بل عن من سواه فيصير مستغرقا فى نور جلاله وصمديته ، ويذكره لأنه هو الذى يستحق لهذا الذكر ، ولأن هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة إليه بكونك فى هذه الحالة تكون فى مقام العروج ذاكراً له . ومشغلا بالثناء عليه ، وإنما بدأ بالأول وثنى بالثانى . لأن العبد فى هذه الحالة يكون فى مقام العروج . فيصعد من الأدنى إلى الأعلى . وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال . ولا يعبر عنه الخيال . ومن أراد أن يصل اليه ، فليكن من الواصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر . وسابعها : أن يكون المراد بالأول هو ذكر أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى ، والمراد بالذكر الثانى : الاشتغال بشكر نعمائه ، والشكر مشتمل أيضاً على الذكر ، فصح أن يسمى الشكر ذكرا ، والدليل على أن الذكر الثانى هو الشكر أنه علقه بالهداية ، فقال (كما هداكم) والذكر المرتب على النعمة ليس إلا الشكر : وثامنها أنه تعالى لما قال (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) جاز أن يظن أن الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة ، يعنى الحج فأزال الله تعالى هذه الشبهة فقال (واذكروه كما هداكم) يعنى اذكروه على كل حال ، وفى كل مكان ، لأن هذا الذكر إنما وجب شكراً على هدايته ، فلما كانت نعمة الهداية متواصلة غير منقطعة ، فكذلك الشكر يجب أن يكون مستمرا غير منقطع . وتاسعها : أن قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) المراد منه الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء هناك ، ثم قوله (واذكروه كما هداكم) المراد منه التهليل والتسبيح

(السؤال الثانى) ما المراد من الهداية فى قوله (كما هداكم) ؟

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١٩٩»

الجواب : منهم من قال : انها خاصة . والمراد منه كما هداكم بأن ردكم فى مناسك حجكم إلى سنة ابراهيم عليه السلام ، ومنهم من قال لابل هى عامة متناولة لكل أنواع الهدايه فى معرفة الله تعالى ، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه

﴿السؤال الثالث﴾ الضمير فى قوله (من قبله) إلى ماذا يعود ؟

الجواب : يحتمل أن يكون راجعا إلى «الهدى» والتقدير : وان كنتم من قبل أن هداكم من الضالين . وقال بعضهم : انه راجع إلى القرآن ، والتقدير : واذكروه كما هداكم بكتابه الذى بين لكم معالم دينه . وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين

أما قوله تعالى ﴿وان كنتم من قبله لمن الضالين﴾ فقال القفال رحمة الله عليه : فيه وجهان أحدهما : وما كنتم من قبله إلا الضالين . والثانى : قد كنتم من قبله من الضالين ، وهو كقوله (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقوله (وان نظنك لمن الكاذبين)

قوله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم﴾

فيه قولان : الأول : المراد به الافاضة من عرفات ، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا . فالأكثرون منهم ذهبوا إلى أن هذه الآية أمر لقريش وحلفائها وهم الحمس ، وذلك أنهم كانوا لا يتجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه : أحدها : أن الحرم أشرف من غيره . فوجب أن يكون الوقوف به أولى وثانيها : أنهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون : نحن أهل الله فلا نحل حرم الله . وثالثها : أنهم كانوا لو سلموا أن الموقف هو عرفات لا الحرم . لكان ذلك يوهم نقصاً فى الحرم ، ثم ذلك النقص كان يعود اليهم . ولهذا الأمر كان الحمس لا يقفون الا فى المزدلفة . فأنزل الله تعالى هذه الآية أمراً لهم بأن يقفوا فى عرفات . وأن يفيضوا منها كما تفعله سائر الناس . وروى أن النبى عليه الصلاة والسلام لما جعل أبا بكر أميراً فى الحج . أمره باخراج الناس الى عرفات ، فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا له : إلى أين وهذا مقام آبائك وقومك فلا تذهب . فلم يلتفت اليهم ومضى بأمر الله الى عرفات ووقف بها ، وأمر سائر الناس بالوقوف بها ، وعلى هذا التأويل فقوله (من حيث أفاض الناس) يعنى لتكن افاضتكم من حيث أفاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ، ومن القائلين بأن

المراد بهذه الآية الافاضة من عرفات من يقول قوله (ثم أفيضوا) أمر عام لكل الناس ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد إبراهيم واسماعيل عليهما السلام ، فان سنتهما كانت الافاضة من عرفات ، وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف فى الجاهلية بعرفة كسائر الناس ، ويخالف الحمس ، وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به ، وهو كقوله تعالى (الذين قال لهم الناس) يعنى نعيم بن مسعود (إن الناس قد جمعوا لكم) يعنى أبا سفيان ، وإيقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ، ومنه قوله (إنا أنزلناه فى ليلة القدر) وفى الآية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله ، وهو أن يكون قوله (من حيث أفاض الناس) عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وأنه هو الأمر القديم وما سواه فهو مبتدع محدث ، كما يقال : هذا مما فعله الناس قديما . فهذا جملة الوجوه فى تقرير مذهب من قال : المراد من هذه الآية الافاضة من عرفات

﴿القول الثانى﴾ وهو اختيار الضحاك : أن المراد من هذه الآية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر ، قبل طلوع الشمس للرمى والنحر ، وقوله (من حيث أفاض الناس) المراد بالناس إبراهيم واسماعيل وأتباعهما ، وذلك أنه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس ، على ماجاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ، والعرب الذين كانوا واقفين بالمزدلفة كانوا يفيضون بعد طلوع الشمس ، فالله تعالى أمرهم بأن تكون إفاضتهم من المزدلفة فى الوقت الذى كان يحصل فيه إفاضة ابراهيم وإسماعيل عليهما السلام

واعلم أن على كل واحد من القولين اشكالا

أما الاشكال على القول الأول ، فهو أن قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) يقتضى ظاهره أن هذه الافاضة غير مادل عليه قوله (فاذا أفضتم من عرفات) لمكان «ثم» فانها توجب الترتيب ، ولو كان المراد من هذه الآية : الافاضة من عرفات ، مع أنه معطوف على قوله (فاذا أفضتم من عرفات) كان هذا عطفا للشىء على نفسه ، وأنه غير جائز ، ولأنه يصير تقدير الآية : فاذا أفضتم من عرفات ، ثم أفيضوا من عرفات ، وأنه غير جائز

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : هذه الآية متقدمة على ماقبلها . والتقدير : فاتقون ياأولى الألباب . ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس . واستغفروا الله ان الله غفور رحيم . ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم . فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله . وعلى هذا الترتيب يصح فى هذه الافاضة أن تكون تلك بعينها

قلنا : هذا وان كان محتملا إلا أن الأصل عدمه . وإذا أمكن حمل الكلام على القول الثانى

من غير التزام إلى ماذكرتم فأى حاجة بنا إلى التزامه

﴿وأما الاشكال على القول الثانى﴾ فهو أن هذا القول لايتمشى إلا إذا حملنا لفظ (من حيث) فى قوله (من حيث أفاض الناس) على الزمان ، وذلك غير جائز . فانه مختص بالمكان لا بالزمان

أجاب : القائلون بالقول الأول عن ذلك السؤال بأن «ثم» ههنا على مثال مافى قوله تعالى (وما أدراك ماالعقبة فك رقبة) إلى قوله (ثم كان من الذين آمنوا) أى كان مع هذا من المؤمنين ، ويقول الرجل لغيره : قد أعطيتك اليوم كذا وكذا ، ثم أعطيتك أمس كذا فان فائدة كلمة «ثم» ههنا تأخر أحد الخبرين عن الآخر . لاتأخر هذا المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه

وأجاب القائلون بالقول الثانى بأن التوقيت بالزمان والمكان يتشابهان جداً فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل فى أحدهما مستعملا فى الآخر على سبيل المجاز

أما قوله ﴿من حيث أفاض الناس﴾ فقد ذكرنا أن المراد من (الناس) إما الواقفون بعرفات وإما ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وأتباعهما ، وفيه قول ثالث وهو قول الزهرى : أن المراد بالناس فى هذه الآية : آدم عليه السلام . واحتج بقراءة سعيد بن جبير (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) وقال : هو آدم نسى ماعهد اليه . ويروى أنه قرأ (الناس) بكسر السين اكتفاء بالكسرة عن الياء ، والمعنى : أن الافاضة مع عرفات شرع قديم فلا تتركوه

أما قوله تعالى ﴿واستغفروا الله﴾ فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب ، وهو أن يندم على كل تقصير منه فى طاعة الله ، ويعزم على أن لايقصر فيما بعد . ويكون غرضه فى ذلك تحصيل مرضات الله تعالى لا لمنافعه العاجلة ، كما أن ذكر الشهادتين لاينفع إلا والقلب حاضر مستقر على معناهما ، وأما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو إلى الضرر أقرب

فان قيل : كيف أمر بالاستغفار مطلقا ، وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لايحتاج الى الاستغفار

والجواب : أنه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب ، وان لم يذنب الا أنه يجوز من نفسه أنه قد صدر عنه تقصير فى أداء الواجبات ، والاحتراز عن المحظورات ، وجب عليه الاستغفار أيضا تداركا لذلك الخلل المجوز ، وان قطع بأنه لم يصدر عنه البتة خلل فى شىء من الطاعات ، فهذا كالممتنع فى حق البشر ، فمن أين يمكنه هذا القطع فى عمل واحد ، فكيف فى أعمال كل العمر ، الا أن بتقدير إمكانه فالاستغفار أيضا واجب ، وذلك لأن طاعة المخلوق لاتليق بحضرة الخالق ، ولهذا قالت الملائكة: سبحانك ماعبدناك حق عبادتك . فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ، ولهذا قال

فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبى وانى لأستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة»

وأما قوله تعالى ﴿إن الله غفور رحيم﴾ قد علمت أن غفورا يفيد المبالغة، وكذا الرحيم، ثم فى الآية مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى يقبل التوبة من التائب، لأنه تعالى لما أمر المذنب بالاستغفار، ثم وصف نفسه بأنه كثير الغفران كثير الرحمة، فهذا يدل قطعا على أنه تعالى يغفر لذلك المستغفر، ويرحم ذلك الذى تمسك بحبل رحمته وكرمه

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أهل العلم فى المغفرة الموعودة فى هذه الآية فقال قائلون: انها عند الدفع من عرفات الى الجمع، وقال آخرون: انها عند الدفع من الجمع الى منى. وهذا الاختلاف مفرع على ماذكرنا أن قوله (ثم أفيضوا) على أى الأمرين يحمل؟ قال القفال رحمه الله: ويتأكد القول الثانى بما روى نافع عن ابن عمر، قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية يوم عرفة فقال «ياأيها الناس ان الله عز وجل يطلع عليكم فى مقامكم هذا. فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم، والتبعات عوضها من عنده أفيضوا على اسم الله» فقال أصحابه: يارسول الله أفضت بنا بالأمس كئيبا حزينا، وأفضت بنا اليوم فرحا مسرورا، فقال عليه الصلاة والسلام «انى سألت ربى عز وجل بالأمس شيأ لم يجد لى به: سألته التبعات فأبى على به فلما كان اليوم أتانى جبريل عليه السلام فقال: إن ربك يقرئك السلام ويقول لك: التبعات ضمنت عوضها من عندى» اللهم اجعلنا من أهله بفضلك يا أكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا﴾ فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ روى ابن عباس أن العرب كانوا عند الفراغ من حجتهم بعد أيام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل، ويذكر كل واحد منهم فضائل آبائه فى السماحة والحماسة وصلة الرحم، ويتناشدون فيها الأشعار، ويتكلمون بالمنثور من الكلام. ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بمآثر سلفه، فلما أنعم الله عليهم بالاسلام، أمرهم أن يكون ذكرهم لربهم كذكرهم لآبائهم. وروى القفال فى تفسيره عن ابن عمر قال: طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح، يستلم الركن بمحجنه، ثم حمد الله وأثنى عليه، ثم قال

«أما بعد أيها الناس ان الله قد أذهب عنكم حمية الجاهلية وتفككها، يا أيها الناس إنما الناس رجلان برتقى كريم على الله، أو فاجر شقى هين على الله، ثم تلا (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) أقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم» وعن السدى أن العرب بمنى بعد فراغهم من الحج. كان أحدهم يقول: اللهم ان أبى كان عظيم الجفنة، عظيم القدر. كثير المال، فأعطنى مثل ما أعطيته، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن القضاء إذا عاق بفعل النفس، فالمراد به الاتمام والفراغ. وإذا علق على فعل الغير فالمراد به الالزام، نظير الأول قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات فى يومين، فاذا قضيت الصلاة) وقال عليه الصلاة والسلام «وما فاتكم فاقضوا» ويقال فى الحاكم عند فصل الخصومة قضى بينهما. ونظير الثانى قوله تعالى (وقضى ربك) وإذا استعمل فى الاعلام، فالمراد أيضاً ذلك كقوله (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) يعنى أعلمناهم

إذا ثبت هذا فنقول: قوله تعالى (فاذا قضيتم مناسككم) لا يحتمل إلا الفراغ من جميعه، خصوصا وذكر كثير منه قد تقدم من قبل. وقال بعضهم: يحتمل أن يكون المراد: اذكروا الله عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام. والطواف والسعى ويكون قوله (فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله) كقول القائل: إذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعنى به الفراغ من الحج بل الدخول فيه، وهذا القول ضعيف لأنا بينا أن قوله (فاذا قضيتم مناسككم) مشعر بالفراغ والاتمام من الكل. وهذا مفارق لقول القائل: إذا حججت فقف بعرفات. لأن مراده هناك الدخول فى الحج لا الفراغ. وأما هذه الآية فلا يجوز أن يكون المراد منها إلا الفراغ من الحج

﴿المسألة الثالثة﴾ «المناسك» جمع منسك الذى هو المصدر بمنزلة النسك. أى إذا قضيتم عباداتكم التى أمرتم بها فى الحج. وان جعلتها جمع منسك الذى هو موضع العبادة، كان التقدير: فاذا قضيتم أعمال مناسككم. فيكون من باب حذف المضاف

إذا عرفت هذا فنقول: قال بعض المفسرين: المراد من المناسك ههنا ما أمر الله تعالى به الناس فى الحج من العبادات. وعن مجاهد أن قضاء المناسك هو اراقة الدماء

﴿المسألة الرابعة﴾ الفاء فى قوله (فاذكروا الله) يدل على أن الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر، فلهذا اختلفوا فى أن هذا الذكر أى ذكر هو؟ فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة، ومنهم من حمله على الذكر الذى هو التكبيرات بعد الصلاة فى يوم النحر وأيام التشريق، على حسب

اختلافهم فى وقته أولا وآخرا . لأن بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الاهذه التكبيرات ، ومنهم من قال : بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر بأحوال الآباء . لأنه تعالى لو لم ينه عن ذلك بانزال هذه الآية لم يكونوا ليعدلوا عن هذه الطريقة الذميمة ، فكأنه تعالى قال : فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الآباء . ومنهم من قال : بل المراد منه أن الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار ،وذلك لأن من تحمل مفارقة الأهل والوطن وانفاق الأموال ، والتزام المشاق فى سفر الحج . فحقيق به بعد الفراغ منه أن يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع إلى الله تعالى ، وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلاة بالدعوات الكثيرة ، وفيه وجه خامس ، وهو أن المقصود من الاشتغال بهذه العبادة : قهر النفس ومحو آثار النفس والطبيعة . ثم هذا العزم ليس مقصوداً بالذات ، بل المقصود منه أن تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله ، والتقدير: فاذا قضيتم مناسككم . وأزلتم آثار البشرية . وأمطتم الأذى عن طريق السلوك . فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله . فالأول نفى ، والثانى اثبات . والأول ازالة ما دون الحق من سنن الآثار ، والثانى استنارة القلب بذكر الملك الجبار

أما قوله تعالى ﴿ كذكركم آباءكم ﴾ ففيه وجوه : أحدها : وهو قول جمهور المفسرين : أنا ذكرنا أن القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون فى الثناء على آبائهم فى ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله سبحانه وتعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) يعنى توفروا على ذكر الله ، كما كنتم تتوفرون على ذكر الآباء ، وابذلوا جهدكم فى الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه ، كما بذلتم جهدكم فى الثناء على آبائكم . لأن هذا أولى وأقرب الى العقل من الثناء على الآباء ، فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذلك يوجب الدناءة فى الدنيا والعقوبة فى الآخرة . وان كان صدقا فذلك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور . وكل ذلك من أمهات المهلكات ، فثبت أن اشتغالكم بذكر الله أولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم ، فان لم تحصل الأولوية فلا أقل من التساوى . وثانيها : قال الضحاك والربيع : اذكروا الله كذكركم آباءكم وأمهاتكم . واكتفى بذكر الآباء عن الأمهات ، كقوله (سرابيل تقيكم الحر) قالوا وهو قول الصبى أول ما يفصح الكلام أبه أبه . أمه أمه . أى كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبى فى صغره مواظبا على ذكر أبيه وأمه . وثالثها : قال أبو مسلم : جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر ، والمعنى أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه ، فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله ورابعها : قال ابن الانبارى فى هذه الآية : ان العرب كان أكثر أقسامها فى الجاهلية بالآباء ، كقوله

وأبي وأبيكم ، وجدي وجدكم ، فقال تعالى : عظموا الله كتعظيمكم آبائكم . وخامسها : قال بعض المذكورين : المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية . فان الواحد منهم لو نسب إلى والدين لتأذى واستنكف منه ، ثم كان يثبت لنفسه آلهة ، فقيل لهم : اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية ، بل المبالغة فى التوحيد ههنا أولى من هناك ، وهذا هو المراد بقوله (أو أشد ذكرا) وسادسها : أن الطفل كما يرجع الى أبيه فى طلب جميع المهمات ، ويكون ذاكرا له بالتعظيم ، فكونوا أنتم فى ذكر الله كذلك . وسابعها : يحتمل أنهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بذكرهم إلى إجابة الدعاء عند الله . فعرفهم الله تعالى أن آباءهم ليسوا فى هذه الدرجة إذ أفعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وأمروا أن يجعلوا بدل ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ، ليكون ذلك وسيلة إلى تواتر النعم فى الزمان المستقبل . وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يحلفوا بآبائهم . فقال «من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت» إذا كان ما سوى الله فانما هو لله وبالله ، فالأولى تعظيم الله تعالى ولا إله غيره . وثامنها : روى عن ابن عباس أنه قال فى تفسير هذه الآية : هو أن تغضب لله إذا عصى ، أشد من غضبك لوالدك إذا ذكر بسوء . واعلم أن هذه الوجوه وان كانت محتملة الا أن الوجه الأول هو المتعين ، وجميع الوجوه مشتركة فى شىء واحد ، وهو أنه يجب على العبد أن يكون دائم الذكر لربه ، دائم التعظيم له ، دائم الرجوع اليه فى طلب مهماته ، دائم الانقطاع عمن سواه . اللهم اجعلنا بهذه الصفة يا أكرم الأكرمين

أما قوله تعالى ﴿أو أشد ذكرا﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب فى (أشد) قيل : الكاف . فيكون موضعه جرا وقيل : اذكروا . فيكون موضعه نصباً . والتقدير : اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم ، واذكروه أشد ذكرا من آبائكم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (أو أشد ذكرا) معناه : بل أشد ذكرا ، وذلك لأن مفاخر آبائهم كانت قليلة ، أما صفات الكمال لله عز وجل فهى غير متناهية ، فيجب أن يكون اشتغالهم بذكر صفات الكمال فى حق الله تعالى أشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم ، قال القفال رحمه الله : ومجاز اللغة فى مثل هذا معروف : يقول الرجل لغيره : أفعل هذا الى شهر أو أسرع منه ، لا يريد به التشكيك ، انما يريد به النقل عن الاول إلى ما هو أقرب منه

فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِى الدُّنْيَا وَمَالَهُ فِى الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ «٢٠٠» وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ «٢٠١» أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ «٢٠٢»

قوله تعالى ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وما له فى الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ اعلم أن الله تعالى بين أولا تفصيل مناسك الحج ، ثم أمر بعدها بالذكر ، فقال (فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم) ثم بين أن الأولى أن يترك ذكر غيره ، وأن يقتصر على ذكره فقال (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ثم بين بعد ذلك الذكر كيفية الدعاء فقال (فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا) وما أحسن هذا الترتيب ، فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة ظلماتها ، ثم بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله تعالى لتنوير القلب وتجلى نور جلاله ، ثم بعد ذلك الذكر يشتغل الرجل بالدعاء ، فان الدعاء انما يكمل إذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه قدم الذكر . فقال (الذى خلقنى فهو يهدين) ثم قال (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) فقدم الذكر على الدعاء .

إذا عرفت هذا فنقول : بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان : أحدهما : أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا . والثانى : الذين يجمعون فى الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة . وقد كان فى التقسيم قسم ثالث . وهو من يكون دعاؤه مقصوراً على طلب الآخرة ، واختلفوا فى أن هذا القسم هل هو مشروع أولا ؟ والأكثرون على أنه غير مشروع ، وذلك أن الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة ، فالأولى له أن يستعيذ بربه من كل شرور الدنيا والآخرة . روى القفال فى تفسيره عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض ، فقال : ما كنت تدعو الله به قبل هذا قال : كنت أقول : اللهم ما كنت تعاقبنى

به فى الآخرة فعجل به فى الدنيا . فقال النبى عليه السلام : سبحان الله انك لا تطيق ذلك ألا قلت «ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفى .

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد فى البدن ، أو على منبت شعرة واحدة ، لشوش الأمر على الانسان . وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى ، وعن الاشتغال بذكره ، فمن ذا الذى يستغنى عن إمداد رحمة الله تعالى فى أولاه وعقباه ، فثبت أن الاقتصار فى الدعاء على طلب الآخرة غير جائز . وفى الآية إشارة اليه حيث ذكر القسمين الأولين ، وأهمل هذا القسم الثالث

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الذين حكى الله عنهم أنهم يقتصرون فى الدعاء على طلب الدنيا من هم ؟ فقال قوم : هم الكفار . روى عن ابن عباس أن المشركين كانوا يقولون إذا وقفوا : اللهم ارزقنا إبلا وبقرا وغنما وعبيدا وإماء . وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة ، وذلك لأنهم كانوا منكرين للبعث والمعاد ، وعن أنس كانوا يقولون : اسقنا المطر ، وأعطنا على عدونا الظفر ، فأخبر الله تعالى أن من كان من هذا الفريق فلا خلاق له فى الآخرة ، أى لانصيب له فيها من كرامة ونعيم وثواب ، نقل عن الشيخ أبى على الدقاق رحمه الله أنه قال : أهل النار يستغيثون ثم يقولون : أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله فى الدنيا ، طلباً للمأكول والمشروب ، فلما غلبتهم شهواتهم افتضحوا فى الدنيا والآخرة ، وقال آخرون : هؤلاء قد يكونون مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم ، لا لأخراهم ، ويكون سؤالهم هذا من جملة الذنوب حيث سألوا الله تعالى فى أعظم المواقف ، وأشرف المشاهد : حطام الدنيا وعرضها الفانى ، معرضين عن سؤال النعيم الدائم فى الآخرة ، وقد يقال لمن فعل ذلك : انه لاخلاق له فى الآخرة ، وان كان الفاعل مسلما ، كما روى فى قوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة) أنها نزلت فيمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، «ان الله يؤيد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم» ثم معنى ذلك على وجوه : أحدها : أنه لا خلاق له فى الآخرة إلا أن يتوب . والثانى : لاخلاق له فى الآخرة الا أن يعفو الله عنه . والثالث : لا خلاق له فى الآخرة كخلاق من سأل الله لآخرته ، وكذلك لاخلاق لمن أخذ مالا بيمين فاجرة ، كخلاق من تورع عن ذلك والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (ربنا آتنا فى الدنيا) حذف مفعول «آتنا» من الكلام لأنه كالمعلوم . واعلم أن مراتب السعادات ثلاث : روحانية ، وبدنية ، وخارجية ، أما الروحانية فاثنتان:

تكميل القوة النظرية بالعلم ، وتكميل القوة العملية بالأخلاق الفاضلة . وأما البدنية فاثنان : الصحة والجمال . وأما الخارجية فاثنان : المال ، والجاه . فقوله (آتنا فى الدنيا) يتناول كل هذه الأقسام فان العلم إذا كان يراد للتزين به فى الدنيا والترفع به على الأقران . كان من الدنيا . والأخلاق الفاضلة إذا كانت تراد للرياسة فى الدنيا وضبط مصالحها ، كانت من الدنيا ، وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد ، فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية إلا لأجل الدنيا . ثم قال تعالى فى حق هذا الفريق (وماله فى الآخرة من خلاق) أى ليس له نصيب فى نعيم الآخرة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب) ثم انه تعالى لم يذكر فى هذه الآية أن الذى طلبه فى الدنيا هل أجيب له أم لا ؟ قال بعضهم : ان مثل هذا الانسان ليس بأهل للاجابة ، لأن كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا تثبت إلا لمن كان ولياً لله تعالى مستحقاً للكرامة ، لكنه وإن لم يجب فانه مادام مكلفاً حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ماقال (وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها) وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا ، لكن تلك الاجابة قد تكون مكراً واستدراجا

أما قوله تعالى ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ فالمفسرون ذكروا فيه وجوها : أحدها : أن الحسنة فى الدنيا عبارة عن الصحة . والأمن ، والكفاية والولد الصالح ، والزوجة الصالحة . والنصرة على الاعداء ، وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة فى الرزق ، وما أشبه «حسنة» فقال (ان تصبك حسنة تسؤهم) وقيل فى قوله (قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين) أنهما الظفر والنصرة والشهادة . وأما الحسنة فى الآخرة فهى الفوز بالثواب ، والخلاص من العقاب . وبالجملة فقوله (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) كلمة جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة ، روى حماد بن سلمة عن ثابت أنهم قالوا لأنس : ادع لنا . فقال «اللهم آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» قالوا : زدنا فأعادها قالوا : زدنا قال : ماتريدون ؟ قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ، ولقد صدق أنس . فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شىء سواه . وثانيها : أن المراد بالحسنة فى الدنيا العمل النافع : وهو الايمان والطاعة . والحسنة فى الآخرة اللذة الدائمة ، والتعظيم . والتنعم بذكر الله ، وبالانس به ، وبمحبته وبرؤيته . وروى الضحاك عن ابن عباس أن رجلا دعا ربه فقال فى دعائه «ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» فقال النبى عليه الصلاة والسلام : ما أعلم أن هذا الرجل سأل الله شيئاً من أمر الدنيا . فقال بعض الصحابة : بلى يارسول الله انه قال «ربنا آتنا فى الدنيا

حسنة» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انه يقول : آتنا فى الدنيا عملا صالحاً وهذا متأكد بقوله تعالى (والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين) وتلك القرة هى أن يشاهدوا أولادهم وأزواجهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية . وثالثها : قال قتادة : الحسنة فى الدنيا وفى الآخرة طلب العافية فى الدارين ، وعن الحسن : الحسنة فى الدنيا فهم كتاب الله تعالى ، وفى الآخرة الجنة ، واعلم أن منشأ البحث فى الآية أنه لو قيل : آتنا فى الدنيا الحسنة وفى الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ، ولكنه قال (آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) وهذا نكرة فى محل الاثبات فلا يتناول إلا حسنة واحدة . فلذلك اختلف المتقدمون من المفسرين فكل واحد منهم حمل اللفظ على ما رآه أحسن أنواع الحسنة

فان قيل : أليسْ أنه لو قيل : آتنا الحسنة فى الدنيا والحسنة فى الآخرة ، لكان ذلك متناولا لكل الأقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير ؟

قلت: الذى أظنه فى هذا الموضع والعلم عندالله أنا بينا فيما تقدم أنه ليس للداعى أن يقول : اللهم أعطنى كذا وكذا . بل يجب أن يقول : اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لى ، وموافقا لقضائك وقدرك . فاعطنى ذلك . فلو قال : اللهم أعطنى الحسنة فى الدنيا والآخرة . لكان ذلك جزما ، وقد بينا أنه غير جائز . أما لما ذكر على سبيل التنكير فقال : أعطنى فى الدنيا حسنة . كان المراد منه حسنة واحدة ، وهى الحسنة التى تكون موافقة لقضائه وقدره ورضاه وحكمه وحكمته . فكان ذلك أقرب الى رعاية الأدب والمحافظة على أصول اليقين

أما قوله تعالى ﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أولئك) فيه قولان : أحدهما : أنه إشارة الى الفريق الثانى فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة . والدليل عليه أنه تعالى ذكر حكم الفريق الأول حيث قال (وما له فى الآخرة من خلاق)

والقول الثانى : أنه راجع الى الفريقين . أى لكل من هؤلاء نصيب من عمله على قدر مانواه ، فمن أنكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك . والله مجازيه أو يكون المراد ان من عمل للدنيا أعطى نصيب مثله فى دنياه . كما قال (من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله فى الآخرة من نصيب)

أما قوله تعالى ﴿لهم نصيب مما كسبوا﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ قوله : (لهم نصيب مما كسبوا) يجرى مجرى التحقير والتقليل . فما المراد منـــه ؟

الجواب : المراد : لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم . فقوله «من» فى قوله (مما كسبوا) لابتداء الغاية . لا للتبعيض

﴿السؤال الثانى﴾ هل تدل هذه الآية على أن الجزاء على العمل ؟

الجواب : نعم . ولكن بحسب الوعد لابحسب الاستحقاق الذاتى

﴿السؤال الثالث﴾ ما الكسب ؟

الجواب : الكسب يطلق على مايناله المرء بعمله . فيكون كسبه ومكتسبه ، بشرط أن يكون ذلك جر منفعة أو دفع مضرة ، وعلى هذا الوجه يقال فى الأرباح : انها كسب فلان ، وأنه كثير الكسب أو قليل الكسب ، لأنه لايريد الا الربح . فأما الذى يقوله أصحابنا من أن الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور فى الكتب القديمة فى الكلام

أما قوله تعالى ﴿والله سريع الحساب﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ «سريع» فاعل من السرعة ، قال ابن السكيت : سرع يسرع سرعا وسرعة فهو سريع «والحساب» مصدر كالمحاسبة ، ومعنى الحساب فى اللغة العد ، يقال : حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبا إذا عد ، ذكره الليث وابن السكيت ، والحسب ماعد ، ومنه حسب الرجل وهو مايعد من مآثره ومفاخره ، والاحتساب الاعتداد بالشىء ، وقال الزجاج : الحساب فى اللغة مأخوذ من قولهم : حسبك كذا أى كفاك ، فسمى الحساب فى المعاملات حسابا لأنه يعلم به مافيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولانقصان

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى معنى كون الله تعالى محاسباً لخلقه على وجوه . أحدها : أن معنى الحساب أنه تعالى يعلمهم مالهم وعليهم . بمعنى أنه تعالى يخلق العلوم الضرورية فى قلوبهم بمقادير أعمالهم وكمياتها وكيفياتها ، وبمقادير مالهم من الثواب والعقاب ، قالوا : ووجه هذا المجاز أن الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وعليه . فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب ، وهذا مجاز مشهور ، ونقل عن ابن عباس أنه قال : انه لاحساب على الخلق . بل يقفون بين يدى الله تعالى ويعطون كتبهم بأيمانهم ، فيها سيئاتهم ، فيقال لهم : هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ، ثم يعطون حسناتهم ويقال : هذه حسناتكم قد ضعفتها لكم

﴿والقول الثانى﴾ أن المحاسبة عبارة عن المجازاة قال تعالى (وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا) ووجه المجاز فيه أن الحساب سبب للأخذ والاعطاء . واطلاق اسم السبب على المسبب جائز . فحسن اطلاق لفظ الحساب عن المجازاة

﴿والقول الثالث﴾ أنه تعالى يكلم العباد فى أحوال أعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب ، فمن قال : ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت ، قال : انه تعالى يخلق فى أذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم ، كما أنه يخلق فى عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة . ومن قال : انه صوت قال : انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف إما بأن يخلق ذلك الكلام فى أذن كل واحد منهم أوفى جسم يقرب من أذنه بحيث لاتبلغ قوة ذلك الصوت أن تمنع الغير من فهم ماكلف به . فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسباً لخلقه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوها : أحدها : أن محاسبته ترجع إما الى أنه يخلق علوما ضرورية فى قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه ، أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ماهو حقه من الثواب ، أو إلى أنه يخلق سمعا فى أذن كل مكلف ، يسمع به الكلام القديم ؛ أو إلى أنه يخلق فى أذن كل مكلف صوتا دالا على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع حاصل كونه تعالى محاسبا الى أنه تعالى يخلق شيأ ، ولما كانت قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات . ولا يتوقف تخليقه واحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن . لاجرم كان قادرا على أن يخلق جميع الخلق فى أقل من لمحة البصر . وهذا كلام ظاهر . ولذلك ورد فى الخبر أن الله تعالى يحاسب الخلق فى قدر حلب ناقة . وثانيها : أن معنى كونه تعالى « سريع الحساب» أنه سريع القبول لدعاء عباده والاجابة لهم . وذلك لأنه تعالى فى الوقت الواحد يسأله السائلون ، كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطى كل واحد مطلوبه من غير أن يشتبه عليه شىء من ذلك . ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد ، واتصل الحساب ، فأعلم الله تعالى أنه «سريع الحساب » أى هو عالم بجملة سؤالات السائلين . لأنه تعالى لايحتاج الى عقد يد ، ولا الى فكرة وروية . وهذا معنى الدعاء المأثور «يامن لايشغله شأن عن شأن» وحاصل الكلام فى هذا القول أن معنى كونه تعالى «سريع الحساب» كونه تعالى عالما بجميع أحوال الخلق وأعمالهم . ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشىء فالحساب سبب لحصول العلم ، فأطلق اسم السبب على المسبب : وثالثها : أن محاسبة الله سريعة بمعنى آتية لامحالة . كما قال عز وجل (ان ماتوعدون لصادق . وان الدين لواقع) وكل ماهو

وَاذْكُرُوا اللهَ فِى أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ «٢٠٣»

آت آت ، فكأنه قيل ان الساعة التى فيها الجزاء والحساب قريبة

قوله تعالى ﴿واذكر الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم اليه تحشرون﴾

اعلم أنه لما ذكر مايتعلق بالمشعر الحرام ، لم يذكر الرمى لوجهين : أحدهما : أن ذلك كان أمرا مشهورا فيمابينهم وما كانوا منكرين لذلك ، الا أنه تعالى ذكر مافيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثانى : لعله إنما لم يذكر الرمى لأن فى الأمر بذكر الله فى هذه الأيام دليلا عليه . إذ كان من سننه التكبير على كل حصاة منها ، ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ان الله تعالى ذكر فى مناسك الحج الأيام المعدودات ، والأيام المعلومات فقال هنا (واذكروا الله فى أيام معدودات) وقال فى سورة الحج (ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات) فمذهب الشافعى رضى الله عنه أن المعلومات هى العشر الأول من ذى الحجة آخرها يوم النحر ، وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وهى أيام التشريق ، واحتج على أن المعدودات هى أيام التشريق بأنه تعالى ذكر الأيام المعدودات ، والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ، ثم قال بعده (فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه) وهذا يقتضى أن يكون المراد : فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه من هذه الأيام المعدودات ، وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما ثبت فى أيام منى وهى أيام التشريق . فعلمنا أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، والقفال أكد هذا بما روى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن نعمان الديلمى ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر مناديا فنادى «الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج ، وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل فى يومين فلا اثم عليه ، ومن تأخر فلا اثم عليه» وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق ، قال الواحدى رحمة الله عليه : أيام التشريق هى ثلاثة أيام بعد يوم النحر : أولها : يوم النفر ، وهو اليوم الحادى عشر من ذى الحجة ينفر الناس فيه بمنى : والثانى : يوم النفر الأول لأن بعض الناس ينفرون فى هذا اليوم من منى : والثالث : يوم النفر الثانى ، وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر ، وأيام

رمى الجمار فى هــذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير ادبار الصلوات على ماسنشرح مذاهب الناس فيه

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالذكر فى هذه الأيام : الذكر عند الجمرات ، فانه يكبر مع كل حصاة والذكر ادبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك ، إلا أنهم اختلفوا فى مواضع

﴿الموضع الأول﴾ أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بادبار الصلوات مختصة بعيد الأضحى ، ثم فى ابتدائها وانتهائها خلاف

﴿القول الأول﴾ أنها تبتدأ من الظهر يوم النحر الى مابعد الصبح من آخر أيام التشريق فتكون التكبيرات على هـذا القول فى خمس عشرة صـلاة ، وهو قول ابن عباس وابن عمر ، وبه قال مالك والشافعى رضى الله عنهما فى أحد أقواله ، والحجة فيـه أن الأمر بهذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج ، قال تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) ثم قال (واذكروا الله فى أيام معدودات فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليـه) وهذا انما يحصل فى حق الحاج ، فدل على أن الأمر بهـذه التكبيرات انما ورد فى حق الحاج ، وسائر الناس تبع لهم فى ذلك ، ثم ان صلاة الظهر هى أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى ، فانهم يلبون قبل ذلك . وآخر صلاة يصلونها بمنى هى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق . فوجب أن تكون هذه التكبيرات فى حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان

﴿القول الثانى﴾ للشافعى رضى الله عنـه أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر ، إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وعلى هذا القول تكون التكبيرات بعد ثمانى عشرة صلاة

﴿والقول الثالث﴾ للشافعى رضى الله عنه أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة . وينقطع بعد صـلاة العصر من يوم النحر . فتكون التكبيرات بعـد ثمان صلوات . وهو قول علقمة والأسود والنخعى وأبى حنيفة

﴿والقول الرابع﴾ أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة ، وينقطع بعـد صلاة العصر من يوم النحر من آخر أيام التشريق ، فتكون التكبيرات بعد ثلاث وعشرين صلاة ، وهو قول أكابر الصحابة ، كعلى وعمر وابن مسعود وابن عباس ، ومن الفقهاء قول الثورى وأبى يوسف ومحمد وأحمد واسحق والمزنى وابن شريح ، وعليـه عمل الناس بالبلدان ، ويدل عليـه وجوه : الأول : ما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة . ثم أقبل علينافقال : الله أكبر . ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق . والثانى : أن الذى قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل ،

وهذا القول أخذ بالأكثر ، والتكثير فى التكبير أولى ، لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) الثالث : أن هذا هو الأحوط ، لأنه لو زاد فى التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها . والرابع : أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق ، فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق

فان قيل : هذه التكبيرات مضافة إلى الأيام المعدودات وهى أيام التشريق . فوجب أن لا تكون مشروعة يوم عرفة

قلنا : فهذا يقتضى أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالاجماع ، وأيضا لما كان الأغلب فى هذه المدة أيام التشريق : صح أن يضاف التكبير إليها

﴿الموضع الثانى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: المستحب فى التكبيرات أن تكون ثلاثا نسقاً أى متتابعاً ، وهو قول مالك . وقال أبو حنيفة وأحمد : يكبر مرتين . حجة الشافعى ما روى عبدالله ابن محمد بن أبى بكر بن عمرو بن حزم ، قال : رأيت الأئمة يكبرون فى أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثا ، ولأنه زيادة فى التكبير ، فكان أولى لقوله تعالى (اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال الشافعى رضى الله عنه : ويقول بعد الثلاث «لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد» ثم قال : وما زاد من ذكر الله فهو حسن . وقال فى التلبية : وأحب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفرق أن من سنة التلبية التكرار ، فتكرارها أولى من ضم الزيادة اليها ، وههنا يكبر مرة واحدة ، فتكون الزيادة أولى من السكوت ، وأما التكبير على الجمار ، فقد روى أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يكبر مع كل حصاة ، فينبغى أن يفعل ذلك

أما قوله تعالى ﴿فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى﴾ ففيه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل ؟

الجواب : قال صاحب الكشاف : تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل ، يقال : تعجل فى الأمر واستعجل ، ومتعديين يقال : تعجل الذهاب واستعجله

﴿السؤال الثانى﴾ قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فيه إشكال ، وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزمه فى تمام الحج ، فما معنى قوله (فلا إثم عليه) فان هذا اللفظ إنما يقال فى حق المقصر ولا يقال فى حق من أتى بتمام العمل

والجواب من وجوه : أحدها . أنه تعالى لما أذن فى التعجل على سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فانه يأثم ، ألا ترى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يقول : القصر عزيمة . والاتمام غير جائز . فلما كان هذا الاحتمال قائما . لاجرم أزال الله

تعالى هذه الشبهة وبين أنه لا إثم فى الأمرين ، فان شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة ، وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ، ولا إثم عليه فى الأمرين جميعاً . وثانيها : قال بعض المفسرين : ان منهم من كان يتعجل ، ومنهم من كان يتأخر ، ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله ، كان المتأخر يرى أن التعجل مخالفة لسنة الحج ، وكان المتعجل يرى أن التأخر مخالفة لسنة الحج ، فبين الله تعالى أنه لا عيب فى واحد من القسمين ولا إثم ، فان شاء تعجل وان شاء لم يتعجل . وثالثها : أن المعنى فى إزالة الاثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث ، فكأنه قيل : ان أيام منى التى ينبغى المقام بها هى ثلاث ، فمن نقص عنها فتعجل فى اليوم الثانى منها فلا إثم عليه ، ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث الى الرابع فلم ينفر مع عامة الناس فلا شىء عليه . ورابعها : أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة فى بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب وتكفير الآثام وهذا مثل ان الانسان إذا تناول الترياق . فالطبيب يقول له : الآن ان تناولت السم فلا ضرر ، وان لم تتناول فلا ضرر . مقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل فى دفع المضار ، لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد ، فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة فى كون الحج مكفراً لكل الذنوب . لا بيان أن التعجل وتركه سيان ، ومما يدل على كون الحج سببا قويا فى تكفير الذنوب قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» وخامسها . أن كثيرا من العلماء قالوا : الجوار مكروه . لأنه إذا جاور الحرم والبيت سقط وقعه عن عينه ، وإذا كان غائبا إزداد شوقه اليه . وإذا كان كذلك احتمل أن يخطر ببال أحدنا على هذا المعنى أن من تعجل فى يومين فحاله أفضل ممن لم يتعجل ، وأيضا من تعجل فى يومين فقد انصرف الى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ، ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال فى الطواف ، فلهذا السبب يبقى فى الخاطر تردد فى أن المتعجل أفضل أم المتأخر ؟ فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج فى واحد منهما . وسادسها : قال الواحدى رحمه الله تعالى : إنما قال (ومن تأخر فلا إثم عليه) لتكون اللفظة الأولى موافقة للثانية . كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان . فاذا حمل على موافقة اللفظ مالا يصح فى المعنى ، فلأن يحمل على موافقة اللفظ ما يصح فى المعنى أولى ، لأن المبرور المأجور يصح فى المعنى نفى الاثم عنه

﴿السؤال الثالث﴾ هل فى الآية دلالة على وجوب الاقامة بمنى بعد الافاضة من المزدلفة ؟

الجواب : نعم . كما كان فى قوله (فاذا أفضتم من عرفات) دليل على وقوفهم بها

واعلم أن الفقهاء قالوا : إنما يجوز التعجل فى اليومين لمن تعجل قبل غروب الشمس من اليومين ، فأما إذا غابت الشمس من اليوم الثانى قبل النفر فليس له أن ينفر إلا فى اليوم الثالث ، لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم ، وإنما جعل له التعجل فى اليومين لا فى الثالث ، هذا مذهب الشافعى ، وقول كثير من فقهاء التابعين ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يجوز له أن ينفر مالم يطلع الفجر ، لأنه لم يدخل وقت الرمى بعد

أما قوله تعالى ﴿لمن اتقى﴾ ففيه وجوه : أحدها : أن الحاج يرجع مغفورا له بشرط أن يتقى الله فيما بقى من عمره ، ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ، ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج ، فبين تعالى أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق . وثانيها : أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا قبل حجه ، كما قال تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وان كان قد أدى الفرض فى الظاهر . وثالثها أن هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقيا عن جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج ، كما روى فى الخبر من قوله عليه الصلاة والسلام «من حج فلم يرفث ولم يفسق» واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التى ذكرناها إشارة إلى اعتباره فى الحال ، والتحقيق أنه لا بد من الكل ، وقال بعض المفسرين : المراد بقوله (لمن اتقى) ما يلزمه التوقى فى الحج عنه ، من قتل الصيد وغيره ، لأنه إذا لم يجتنب ذلك صار مأثوما ، وربما صار عمله محبطا ، وهذا ضعيف من وجهين : الأول : أنه تقييد للفظ المطلق بغير دليل . الثانى : أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هذه الأيام ، لأنه فى يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق . فقد تحلل قبل رمى الجمار ، فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا فى الحرم ، لكن ذاك ليس للاحرام . لكن اللفظ مشعر بأن هذا الاتقاء معتبر فى هذه الأيام . فسقط هذا الوجه

أما قوله تعالى ﴿واتقوا الله﴾ فهو أمر فى المستقبل ، وهو مخالف لقوله (لمن اتقى) الذى أريد به الماضى فليس ذلك بتكرار ، وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات

فاما قوله ﴿واعلموا أنكم اليه تحشرون﴾ فهو تأكيد للأمر بالتقوى ، وبعث على التشدد فيه ، لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومساءلة ، وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار ، صار ذلك من أقوى الدواعى له إلى التقوى ، وأما الحشر فهو اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث الى انتهاء الموقف ، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور ، والمراد بقوله (إليه) أنه حيث لا مالك سواه ، ولا ملجأ إلا إياه ، ولا يستطيع أحد دفعا عن نفسه ، كما قال تعالى

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِى قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ «٢٠٤» وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِى الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ «٢٠٥» وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ «٢٠٦»

(يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله)

قوله تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان: كافر وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا) ومسلم وهو الذى يقول (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) بقى المنافق فذكره فى هذه الآية، وشرح صفاته وأفعاله، فهذا ما يتعلق بنظم الآية، والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال القلوب والجوارح. وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه. ثم اختلف المفسرون على قولين: منهم من قال: هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال: انها عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفة المذكورة فى هذه الآية، أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه:

﴿فالرواية الأولى﴾ أنها نزلت فى الأخنس بن شريق الثقفى، وهو حليف لبنى زهرة أقبل إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأظهر الاسلام، وزعم أنه يحبه ويحلف بالله على ذلك، وهذا هو المراد بقوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه) غير أنه كان منافقا حسن العلانية خبيث الباطن، ثم خرج من عند النبى عليه السلام فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر، وهو المراد بقوله (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) وقال آخرون: المراد بقوله تعالى (يعجبك قوله) هو أن الأخنس أشار على بنى زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم: ان محمدا ابن أختكم، فان يك كاذبا كفاكموه سائر الناس، وإن يك صادقا كنتم أسعد

الناس به . قالوا : نعم الرأى ما رأيت . قال : فاذا نودى فى الناس بالرحيل فانى أتخنس بكم فاتبعونى ثم خنس بثلثمائة رجل من بنى زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسمى لهذا السبب أخنس ، وكان اسمه : أبى ابن شريق . فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه ، وعندى أن هذا القول ضعيف ، وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم ، وقوله تعالى (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه) مذكور فى معرض الذم ، فلا يمكن حمله عليه ، بل القول الأول هو الأصح

﴿والرواية الثانية﴾ فى سبب نزول هذه الآية ما روى عن ابن عباس والضحاك . أن كفار قريش بعثوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أنا قد أسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء أصحابك ، فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ، ووصل الخبر إلى الكفار ، فركب منهم سبعون راكباً ، وأحاطوا به وقتلوهم وصلبوهم ، ففيهم نزلت هذه الآية ، ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء

﴿القول الثانى﴾ فى الآية وهو اختيار أكثر المحققين من المفسرين : أن هذه الآية عامة فى حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة ، ونقل عن محمد بن كعب القرظى ، أنه جرى بينه وبين غيره كلام فى هذه الآية ، فقال انها وإن نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع أن تنزل الآية فى الرجل ، ثم تكون عامة فى كل من كان موصوفا بتلك الصفات . والتحقيق فى المسألة أن قوله (ومن الناس) اشارة إلى بعضهم ، فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع ، وقوله (ويشهد الله) لا يدل على أن المراد به واحد من الناس لجواز أن يرجع ذلك إلى اللفظ دون المعنى وهو جمع ، وأما نزوله على السبب الذى حكيناه فلا يمنع من العموم . بل نقول : فيها ما يدل على العموم ، وهو من وجوه : أحدها : أن ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ، فلما ذم الله تعالى قوما ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم ، علمنا أن الموجب لتلك المذمة هو تلك الصفات ، فيلزم أن كل من كان موصوفا بتلك الصفات أن يكون مستوجباً للذم . وثانيها : أن الحمل على العموم أكثر فائدة ، وذلك لأنه يكون زجراً لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة . وثالثها : أن هذا أقرب إلى الاحتياط لأنا إذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص ، وأما إذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم فى غيره ، فثبت بما ذكرنا أن حمل الآية على العموم أولى ، إذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا فى أن الآية هل تدل على أن الموصوف بهذه الصفات منافق أم لا ، والصحيح أنها لا تدل على ذلك ، لأن الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة ، وشىء منها لا يدل على النفاق .

فأولها : قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) وهذا لا دلالة فيه على صفة مذمومة إلا من جهة الايماء الحاصل بقوله (فى الحياة الدنيا) لأن الانسان إذا قيل : انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا أوهم نوعا من المذمة . وثانيها : قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) وهذا لادلالة فيه على حالة منكرة ، فان أضمرنا فيه أنه يشهد الله على ما فى قلبه مع أن قلبه بخلاف ذلك ، فالكلام مع هذا الاضمار لا يدل على النفاق ، لأنه ليس فى الآية أن الذى يظهره للرسول من أمر الاسلام والتوحيد ، فانه يضمر خلافه ، حتى يلزم أن يكون منافقاً ، بل لعل المراد أنه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا . وثالثها : قوله (وهو ألد الخصام) وهذا أيضاً لايوجب النفاق . ورابعها : قوله (واذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) والمسلم الذى يكون مفسدا قد يكون كذلك . وخامسها : قوله (واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم) فهذا أيضاً لايقتضى النفاق ، فعلمنا أن كل هذه الصفات المذكور فى الآية ، كما يمكن ثبوتها فى المنافق ، يمكن ثبوتها فى المرائى . فاذن ليس فى الآية دلالة على أن هذا المذكور يجب أن يكون منافقا إلا أن المنافق داخل فى الآية ، وذلك لأن كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمسة ، بل قد يكون الموصوف بهذه الصفات الخمسة غير منافق فثبت أنا متى حملنا الآية على الموصوف بهذه الصفات الخمسة ، دخل فيها المنافق والمرائى . واذا عرفت هذه الجملة فنقول : الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) والمعنى : يروقك ويعظم فى قلبك ، ومنه الشيء العجيب الذى يعظم فى النفس

وأما قوله ﴿فى الحياة الدنيا﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أنه نظير قول القائل : يعجبنى كلام فلان فى هذه المسألة . والمعنى : يعجبك قوله وكلامه عند مايتكلم لطلب مصالح الدنيا . والثانى : أن يكون التقدير : يعجبك قوله وكلامه فى الحياة الدنيا وان كان لايعجبك قوله وكلامه فى الآخرة لأنه مادام فى الدنيا يكون جرىء اللسان حلو الكلام ، وأما فى الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة الله وقهر كبريائه

﴿الصفة الثانية﴾ قوله (ويشهد الله على مافى قلبه) فالمعنى أنه يقرر صدقه فى كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ، ثم يحتمل أن يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ، ويحتمل أن يكون ذلك بأن يقول : الله يشهد بأن الأمر كما قلت . فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يميناً ، وعامة القراء يقرؤن (ويشهد الله) بضم الياء ، أى هذا القائل يشهد الله على مافى ضميره ، وقرأ ابن محيصن (يشهد الله على مافى قلبه) بفتح الياء . والمعنى : أن الله يعلم من قلبه خلاف ماأظهره

فالقراءة الأولى : تدل على كونه مرائياً وعلى أنه يشهد الله باطلا على نفاقه وريائه
وأما القراءة الثانية فلا تدل إلا على كونه كاذباً ، فأما على كونه مستشهداً بالله على سبيل الكذب فلا . فعلى هذا القراءة الأولى أدل على الذم

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله تعالى (وهو ألد الخصام) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الألد : الشديد الخصومة . يقال : رجل ألد ، وقوم لد ، قال الله تعالى (وتنذر به قوما لداً) وهو كقوله (بل هم قوم خصمون) يقال : منه لد يلد ، بفتح اللام فى يفعل منه ، فهو ألد ، إذا كان خصما . ولددت الرجل ألده بضم اللام ، إذا غلبته بالخصومة ، قال الزجاج اشتقاقه من لديدتى العنق وهما صفحتاه ، ولديدى الوادى ، وهما جانباه . وتأويله أنه فى أى وجه أخذه خصمه من يمين وشمال فى أبواب الخصومة غلب من خاصمه

وأما «الخصام» ففيه قولان : أحدهما : وهو قول خليل : انه مصدر بمعنى المخاصمة ، كالقتال والطعان بمعنى المقاتلة والمطاعنة ، فيكون المعنى : وهو شديد المخاصمة ، ثم فى هذه الاضافة وجهان : أحدهما : أنه بمعنى «فى» والتقدير : ألد فى الخصام . والثانى : أنه جعل الخصام ألد على سبيل المبالغة .

﴿والقول الثانى﴾ أن الخصام جمع خصم ، كصعاب وصعب ، وضخام وضخم ، والمعنى : وهو أشد الخصوم خصومة ، وهذا قول الزجاج ، قال المفسرون : هذه الآية نزلت فى الأخنس بن شريق على ما شرحناه ، وفيه نزل أيضاً قوله (ويل لكل همزة) وقوله (ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم) ثم للمفسرين عبارات فى تفسير هذه اللفظة ، قال مجاهد (ألد الخصام) معناه : ظالم لا يستقيم ، وقال السدى : أعوج الخصام وقال قتادة ألد الخصام معناه أنه جدل بالباطل ، شديد القسوة فى معصية الله ، عالم اللسان جاهل العمل

﴿المسألة الثانية﴾ تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية ، قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان بكونه شديداً فى الجدل . ولولا أن هذه الصفة من صفات الذم ، وإلا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم فى قوله (ولا جدال فى الحج)

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله تعالى (واذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد) اعلم أنه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان أنه حلو الكلام ، وأنه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله . وأنه ألد الخصام ، بين بعد ذلك أن كل ماذكره باللسان فقلبه منطو على ضد ذلك ، فقال (وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها) ثم فى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (وإذا تولى) فيه قولان : أحدهما: معناه وإذا انصرف من عندك سعى فى الأرض بالفساد ، ثم هذا الفساد يحتمل وجهين : أحدهما : ماكان من اتلاف الأموال بالتخريب والتحريق والنهب ، وعلى هذا الوجه ذكروا روايات ، منها ما قدمنا أن الأخنس لما أظهر للرسول عليه السلام أنه يحبه ، وأنه على عزم أن يؤمن ، فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر ، ومنها أنه لما انصرف من بدر مر ببنى زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة ، فبيتهم ليلا وأهلك مواشيهم وأحرق زرعهم

والوجه الثانى فى تفسير الفساد : أنه كان بعد الانصراف من حضرة النبى عليه السلام يشتغل بادخال الشبه فى قلوب المسلمين ، وباستخراج الحيل فى تقوية الكفر ، وهذا المعنى يسمى فساداً ، قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا له (أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الأرض) أى يردوا قومك عن دينهم ، ويفسدوا عليهم شريعتهم ، وقال أيضاً (انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) وقد ذكرنا فى تفسير قوله تعالى (واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض) ما يقرب من هذا الوجه . وإنما سمى هذا المعنى فسادا فى الأرض لأنه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدى إلى أن يتبرأ بعضهم من بعض ، فتنقطع الأرحام وينسفك الدماء . قال تعالى (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم) فأخبر أنهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا إلا على الفساد فى الأرض ، وقطع الارحام . وذلك من حيث قلنا وهو كثير فى القرآن ، واعلم أن حمل الفساد على هذا أولى من حمله على التخريب والنهب . لأنه تعالى قال (ويهلك الحرث والنسل) والمعطوف مغاير للمعطوف عليه لامحالة

﴿القول الثانى﴾ فى تفسير قوله (فاذا تولى) واذا صار والياً فعل مايفعله ولاة السوء من الفساد فى الأرض باهلاك الحرث والنسل . وقيل : يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل . والقول الأول أقرب إلى نظم الآية . لأن المقصود بيان نفاقه . وهو أنه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة . وعند الغيبة يسعى فى إيقاع الفتنة والفساد

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (سعى فى الأرض) أى اجتهد فى إيقاع القتال ، وأصل السعى هو المشى بسرعة ، ولكنه مستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ، ومنه يقال : فلان يسعى بالنميمة : قال الله تعالى (لوخرجوا فيكم مازادوكم الاخبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة)

﴿المسألة الثالثة﴾ من فسر الفساد بالتخريب قال : انه تعالى ذكره أولا على سبيل الاجمال ، وهو قوله (ليفسد فيها) ثم ذكره ثانياً على سبيل التفصيل فقال (ويهلك الحرث والنسل) ومن فسر

الافساد بالقاء الشبهة قال : كما أن الدين الحق أمران أولها العلم ، وثانيهما العمل ، فكذا الدين الباطل أمران أولها الشبهات ، وثانيهما فعل المنكرات ، فهنا ذكر تعالى أولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات ، وهو المراد بقوله (ليفسد فيها) ثم ذكر ثانيا إقدامه على المنكرات ، وهو المراد بقوله (ويهلك الحرث والنسل) ولا شك أن هذا التفسير أولى ، ثم من قال : سبب نزول الآية أن الأخنس مر بزرع للمسلمين ، فأحرق الزرع وقتل الحمر ، قال : المراد بالحرث الزرع ، وبالنسل تلك الحمر ، والحرث هو مايكون منه الزرع ، قال تعالى (أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه) وهو يقع على كل مايحرث ويزرع من أصناف النبات ، وقيل : ان الحرث هو شق الأرض ، ويقال لما يشق به : محرث . وأما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب ، والنسل فى اللغة : الولد . واشتقاقه يحتمل أن يكون من قولهم : نسل ينسله إذا خرج فسقط ، ومنه نسل ريش الطائر ، ووبر البعير ، وشعر الحمار ، إذا خرج فسقط ، والقطعة منها إذا سقطت نسالة ، ومنه قوله تعالى (إلى ربهم ينسلون) أى يسرعون ، لأنه أسرع الخروج بحدة ، والنسل الولد لخروجه من ظهر الأب وبطن الأم وسقوطه ، والناس نسل آدم ، وأصل الحرف من النسول وهو الخروج ، وأما من قال : ان سبب نزول الآية : أن الأخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعاً ، فالمراد بالحرث : اما النسوان لقوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) أو الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الأرض ، إذ الرجال هم الذين يشقون أرض التوليد ، وأما النسل فالمراد منه الصبيان

واعلم أنه على جميع الوجوه ، فالمراد بيان أن ذلك الفساد فساد عظيم لا أعظم منه ، لأن المراد منها على التفسير الأول : إهلاك النبات والحيوان ، وعلى التفسير الثانى : إهلاك الحيوان بأصله وفرعه ، وعلى الوجهين فلا فساد أعظم منه ، فاذن قوله (ويهلك الحرث والنسل) من الألفاظ الفصيحة جداً . الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ، ونظيره فى الاختصار ماقاله فى صفة الجنة .وفيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين . وقال (أخرج منها ماءها ومرعاها)

فان قيل : أفتدل الآية على أنه يهلك الحرث والنسل . أو تدل على أنه أراد ذلك ؟

قلنا ان قوله (سعى فى الأرض ليفسد فيها) دل على أن غرضه أن يسعى فى ذلك ، ثم قوله (ويهلك الحرث والنسل) ان عطفناه على الأول لم تدل الآية على وقوع ذلك . فان تقدير الآية هكذا : سعى فى الأرض ليفسد فيها ، وسعى ليهلك الحرث والنسل ، وإن جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الأول ، دل على وقوع ذلك . والأول أولى ، وإن كانت الأخبار المذكورة فى سبب نزول

الآية دلت على أن هذه الأشياء قد وقعت ودخلت فى الوجود

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ بعضهم (ويهلك الحرث والنسل) على أن الفعل للحرث والنسل ، وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك ، وهى لغة نحو : أبى يأبى . وروى عنه (ويهلك) على البناء للمفعول

﴿المسألة الخامسة﴾ استدلت المعتزلة على أن الله تعالى لايريد القبائح بقوله تعالى (والله لايحب الفساد) قالوا : والمحبة عبارة عن الارادة ، والدليل عليه قوله تعالى (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة) والمراد بذلك أنهم يريدون ، وأيضا نقل عن الرسول عليه السلام أنه قال «إن الله أحب لكم ثلاثا ، وكره لكم ثلاثا ، أحب لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيأ ، وأن تناصحوا من ولاة أمركم ، وكره لكم : القيل ، والقال ، وإضاعة المال ، وكثرة السؤال» فجعل الكراهة ضد المحبة ، ولولا أن المحبة عبارة عن الارادة ، والا لكانت الكراهة ضداً للارادة ، وأيضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح أن يحب الفعل وان كرهه ، لأن الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة ، قالوا : وإذا ثبت أن المحبة نفس الارادة فقوله (والله لايحب الفساد) جار مجرى قوله والله لايريد الفساد . كقوله (وما الله يريد ظلما للعباد) بل دلالة هذه الآية أقوى لأنه تعالى ذكر ماوقع من الفساد من هذا المنافق ، ثم قال (والله لايحب الفساد) اشارة اليه فدل على أن ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى ، وإذا ثبت أنه تعالى لايريد الفساد وجب أن لايكون خالقا له لأن الخلق لايمكن الا مع الارادة ، فصارت هذه الآية دالة على مسألة الارادة ومسألة خلق الأفعال ، والأصحاب أجابوا عنه بوجهين : الأول : أن المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشىء وذكر تعظيمه : والثانى : ان سلمنا أن المحبة نفس الارادة ، ولكن قوله (والله لايحب الفساد) لايفيد العموم لأن الألف واللام الداخلين فى اللفظ لايفيدان العموم ثم الذى يهدم قوة هذا الكلام وجهان : الأول : أن قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح والفساد ، فترجح الفساد على الصلاح ، ان وقع لالعلة لزم نفى الصانع ، وان وقع لمرجح فذلك المرجح لابد وأن يكون من الله ، والا لزم التسلسل . فثبت أن الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح ، فكيف يعقل أن يقال : انه لايريده . والثانى : أنه عالم بوقوع الفساد ، فان أراد أن لايقع الفساد لزم أن يقال : انه أراد أن يقلب علم نفسه جهلا ، وذلك محال

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله تعالى (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : قوله تعالى (وإذ قيل له اتق الله أخذته العزة) معناه أن رسول الله دعاه إلى ترك هذه الأفعال ، فدعاه الكبر والأنفة إلى الظلم

واعلم أن هذا التفسير ضعيف . لأن قوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة) ليس فيه دلالة إلا على أنه متى قيل له هذا القول أخذته العزة ، فأما أن هذا القول قيل أو ماقيل فليس فى الآية دلالة عليه . فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه . وإن كنا نعلم أنه عليه السلام كان يدعو الكل إلى التقوى من غير تخصيص

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الأفعال المذمومة : أولها : اشتغاله بالكلام الحسن فى طلب الدنيا . وثانيها : استشهاده بالله كذبا وبهتانا . وثالثها : لجاجه فى ابطال الحق وإثبات الباطل . ورابعها : سعيه فى الفساد . وخامسها : سعيه فى إهلاك الحرث والنسل ، وكل ذلك فعل منكر قبيح ، وظاهر قوله (إذا قيل له اتق الله) فليس بأن ينصرف إلى بعض هذه الأمور أولى من بعض ، فوجب أن يحمل على الكل فكأنه قيل : اتق الله فى إهلاك الحرث والنسل وفى السعى بالفساد ، وفى اللجاج الباطل . وفى الاستشهاد بالله كذلك ، وفى الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهى إلى البعض أولى من بعض

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أخذته العزة بالاثم) فيه وجوه : أحدها : أن هذا مأخوذ من قولهم : أخذت فلانا بأن يعمل كذا . أى ألزمته ذلك وحكمت به عليه ، فتقدير الآية : أخذته العزة بأن يعمل الاثم . وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الاصغاء اليه ، وثانيها : (أخذته العزة) أى لزمته يقال : أخذته الحمى أى لزمته . وأخذه الكبر ، أى اعتراه ذلك . فمعنى الآية إذا قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه ، فان تلك العزة انما حصلت بسبب مافى قلبه من الكفر والجهل ، وعدم النظر فى الدلائل . ونظيره قوله تعالى (بل الذين كفروا فى عزة وشقاق) والباء ههنا فى معنى اللام . يقول الرجل : فعلت هذا بسببك ولسببك . وعاقبته بجنايته ولجنايته

أما قوله تعالى ﴿فحسبه جهنم﴾ قال المفسرون : كافيه جهنم جزاء له وعذابا ، يقال : حسبك درهم أى كفاك ، وحسبنا الله ، أى كافينا الله ، وأما جهنم فقال يونس وأكثر النحويين : هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى أعجمية وقال آخرون . جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة بها لبعد قعرها ، حكى عن رؤبة أنه قال : ركية جهنام ، يريد بعيدة القعر

أما قوله تعالى ﴿ولبئس المهاد﴾ ففيه وجهان : الأول : أن المهاد والتمهيد : التوطئة ، وأصله من المهد ، قال تعالى (والأرض فرشناها فنعم الماهدون) أى الموطئون الممكنون ، أى جعلناها ساكنة مستقرة لاتميد بأهلها ولا تنبو عنهم ، وقال تعالى (فلأنفسهم يمهدون) أى يفرشون ويمكنون

وَمِنَ النَّـاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَـهُ ٱبْتِغَاءَ مَرْضَـاتِ اللهِ وَاللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَـادِ «٢٠٧»

والثانى : أن يكون قوله (ولبئس المهاد) أى لبئس المستقر ، كقوله (جهنم يصلونها فبئس القرار) وقال بعض العلماء : المهاد الفراش للنوم . فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد ﴾
اعلم أنه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين . فقال (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول روايات : أحدها : روى عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت فى صهيب بن سنان مولى عبد الله بن جدعان ، وفى عمار بن ياسر ، وفى سمية أمه ، وفى ياسر أبيه ، وفى بلال مولى أبى بكر ، وفى خباب بن الأرت ، وفى عابس مولى حويطب أخذهم المشركون فعذبوهم ، فأما صهيب فقال لأهل مكة : انى شيخ كبير ، ولى مال ومتاع ، ولا يضركم كنت منكم أو من عدوكم ، تكلمت بكلام وأنا أكره أن أنزل عنه ، وأنا أعطيكم مالى ومتاعى ، وأشترى منكم دينى . فرضوا منه بذلك وخلوا سبيله ، فانصرف راجعا الى المدينة ، فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه أبو بكر رضى الله عنه فقال له : ربح بيعك . فقال له صهيب : وبيعك فلا تخسر ماذاك؟ فقال : أنزل الله فيك كذا ، وقرأ عليه الآية . وأما خباب بن الأرت وأبو ذر فقد فرا وأتيا المدينة . وأما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر ، وأما الباقون فأعطوا بسبب العذاب بعض ما أراد المشركون فتركوا ، وفيهم نزل قول الله تعالى (والذين هاجروا فى الله من بعد ماظلموا) بتعذيب أهل مكة (لنبوأنهم فى الدنيا حسنة) بالنصر والغنيمة ، ولأجر الآخرة أكبر . وفيهم نزل (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان)
﴿والرواية الثانية﴾ أنها نزلت فى رجل أمر بمعروف ونهى عن منكر ، عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت فى على بن أبى طالب بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم

ليلة خروجه إلى الغار، ويروى أنه لما نام على فراشه قام جبريل عليه السلام عند رأسه، وميكائيل عند رجليه، وجبريل ينادى: بخ بخ من مثلك يا ابن أبى طالب يباهى الله بك الملائكة، ونزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ أكثر المفسرين على أن المراد بهذا الشراء: البيع. قال تعالى (وشروه بثمن بخس) أى باعوه، وتحقيقه أن المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو أنه بذلها فى طاعة الله، من الصلاة والصيام والحج والجهاد، ثم توصل بذلك إلى وجدان ثواب الله، كان ما يبذله من نفسه كالسلعة، وصار الباذل كالبائع. والله كالمشترى، كما قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة، فقال (يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وعندى أنه يمكن اجراء لفظة الشراء على ظاهرها. وذلك أن من أقدم على الكفر والشرك والتوسع فى ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة، وقع فى العذاب الدائم، فصار فى التقدير كان نفسه كانت له. فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه، وصارت حقا للنار والعذاب، فاذا ترك الكفر والفسق، وأقدم على الايمان والطاعة، صار كانه اشترى نفسه من العذاب والنار، فصار حال المؤمن كالمكاتب يبذل دراهم معدودة، ويشترى بها نفسه، فكذلك المؤمن يبذل أنفاسا معدودة ويشترى بها نفسه أبدا. لكن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، فكذا المكلف لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد فى الدنيا، ولهذا قال عيسى عليه السلام (وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) وقال تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين)

فان قيل: ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) وهذا يمنع كون المؤمن مشتريا

قلنا: لا منافاة بين الأمرين، فهو كمن اشترى ثوبا بعبد، فكل واحد منهما بائع، وكل واحد منهما مشتر، فكذا ههنا، وعلى هذا التأويل فلا يحتاج إلى ترك الظاهر، وإلى حمل لفظ الشراء على البيع

إذا عرفت هذا فنقول: يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان فى طلب الدين، فيدخل فيه المجاهد. ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل، كما فعله أبو عمار وأمه، ويدخل فيه الآبق من الكفار إلى المسلمين، ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله، كما فعل صهيب، ويدخل فيه من يظهر الدين والحق عند السلطان الجائر

وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد، فقاتل حتى قتل

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِى السِّلْمِ كَافَّةً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ «٢٠٨»

فقال بعض القوم : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال عمر : كذبتم رحم الله أبافلان ، وقرأ (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله) ثم اعلم أن المشقة التى يتحملها الانسان لا بد وأن تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية . فأما لو كان على خلاف الشرع ، فهو غير داخل فيه ، بل يعد ذلك من باب إلقاء النفس فى التهلكة ، نحو ما إذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل . قال قتادة : أما والله ماهم بأهل حروراء المراق من الدين ، ولكنهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والأنصار . لما رأوا المشركين يدعون مع الله إلها آخر قاتلوا على دين الله ، وشروا أنفسهم غضبا لله وجهادا فى سبيله

﴿المسألة الثانية﴾ (يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) أى لابتغاء مرضاة الله ، و «يشرى» بمعنى يشترى

أما قوله تعالى ﴿والله رؤف بالعباد﴾ فمن رأفته أنه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل المنقطع . ومن رأفته جوز لهم كلمة الكفر إبقاء على النفس ، ومن رأفته أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ومن رأفته ورحمته أن المصر على الكفر مائة سنة إذا تاب ولو فى لحظة أسقط كل ذلك العقاب ، وأعطاه الثواب الدائم ، ومن رأفته أن النفس له والمال . ثم أنه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورحمة وإحسانا

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافق أنه يسعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ، أمر المسلمين بما يضاد ذلك ، وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه ، فقال (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع والكسائى (السلم) بفتح السين ، وكذا فى قوله (وإن جنحوا للسلم) وقوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ عاصم فى رواية أبى بكر بن عياش (السلم) بكسر

السين فى الكل ، وقرأ حمزة والكسائى بكسر السين فى هذه ، والتى فى البقرة ، والتى فى سورة محمد فى قوله (وتدعوا إلى السلم) وقرأ ابن عامر بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وحدها ، وبفتح السين فى الأنفال ، وفى سورة محمد ، فذهب ذاهبون إلى أنهما لغتان بالفتح والكسر ، مثل : رطل ورطل وجسر وجسر ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام

﴿المسألة الثانية﴾ أصل هذه الكلمة من الانقياد ، قال الله تعالى (اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت) والاسلام انما سمى إسلاما لهذا المعنى ، وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب ، وهذا أيضا راجع إلى هذا المعنى ، لأن عند الصلح ينقاد كل واحد لصاحبه ولا ينازعه فيه ، قال أبو عبيدة : وفيه لغات ثلاث : السلم ، والسلم ، والسلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية اشكال ، وهو أن كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام ، فيصير تقدير الآية : يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام ، والايمان هو الاسلام ، ومعلوم أن ذلك غير جائز ، ولأجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها فى تأويل هذه الآية : أحدها : أن المراد بالآية المنافقون ، والتقدير : يا أيها الذين آمنوا بألسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، أى آثار تزيينه وغروره فى الاقامة على النفاق ، ومن قال بهذا التأويل احتج على صحته بأن هذه الآية انما وردت عقيب ما مضى من ذكر المنافقين ، وهو قوله (ومن الناس من يعجبك قوله) الآية ، فلما وصف المنافق بما ذكر دعا فى هذه الآية إلى الايمان بالقلب وترك النفاق . وثانيها : أن هذه الآية نزلت فى طائفة من مسلمى أهل الكتاب ، كعبد الله ابن سلام وأصحابه ، وذلك لأنهم حين آمنوا بالنبى عليه السلام ، أقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى . فعظموا السبت ، وكرهوا لحوم الابل وألبانها ، وكانوا يقولون : ترك هذه الأشياء مباح فى الاسلام ، وواجب فى التوراة ، فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم ، وأمرهم أن يدخلوا فى السلم كافة ، أى فى شرائع الاسلام كافة ، ولا يتمسكوا بشىء من أحكام التوراة اعتقاداً له وعملا به ، لأنها صارت منسوخة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك بأحكام التوراة بعد أن عرفتم أنها صارت منسوخة ، والقائلون بهذا القول جعلوا قوله (كافة) من وصف السلم ، كأنه قيل : ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا . وثالثها : أن يكون هذا الخطاب واقعاً فى على أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى عليه السلام ، فقوله (يا أيها الذين آمنوا) أى بالكتاب المتقدم (ادخلوا فى السلم كافة) أى أكملوا طاعتكم فى الايمان ، وذلك أن تؤمنوا بجميع أنبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد عليه السلام وبكتابه فى السلم على التمام ،

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التوارة ، بسبب أنه دين اتفقوا كلهم على أنه حق ، بسبب أنه جاء فى التوارة: تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض ، وبالجملة فالمراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة : ورابعها : هذا الخطاب واقع على المسلمين (ياأيها الذين آمنوا) بالألسنة (ادخلوا فى السلم كافة) أى دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من العمر ، ولا تخرجوا عنه ، ولا عن شىء من شرائعه (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) أى ولا تلتفتوا إلى الشبهات التى تلقيها اليكم أصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال : هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، أما ماقبل هذه الآية فهو ماذكر الله تعالى فى صفة ذلك المنافق فى قوله (سعى فى الأرض ليفسد فيها) وما ذكرنا هناك أن المراد منه القاء الشبهات إلى المسلمين ، فكأنه تعالى قال : دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات التى يذكرها المنافقون ، وأما مابعد هذه الآية فهو قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) يعنى هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد أزيحت عللهم ، وهم لايوقفون قولهم بهذا الدين الحق إلا على أمور باطلة ، مثل أن يأتيهم الله فى ظل من الغمام والملائكة

فان قيل : الموصوف بالشىء يقال له : دم عليه . ولكن لايقال له : ادخل فيه والمذكور فى الآية هو قوله (ادخلوا)

قلنا إن الكائن فى الدار إذا علم أن له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع أن يؤمر بدخولها فى المستقبل حالا بعد حال . وان كان كائناً فيها فى الحال ، لأن حال كونه فيها غير الحالة التى أمر أن يدخلها ، فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح أن يؤمر بدخولها ، ومعلوم أن المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان بالنوم والسهو وغيرهما من الأحوال فلا يمتنع أن يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الاسلام . وخامسها : أن يكون السلم المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة ، والتقدير : ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة أى كونوا موافقين ومجتمعين فى نصرة الدين ، واحتمال البلوى فيه ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان بأن يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس ، وهو كقوله (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا) وقال (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال عليه الصلاة والسلام «المؤمن يرضى لأخيه ما يرضى لنفسه» وهذه الوجوه فى التأويل ذكرها جمهور المفسرين وعندى فيه وجوه أخر : أحدها : أن قوله (يا أيها الذين آمنوا) اشارة إلى المعرفة والتصديق بالقلب

وقوله (ادخلوا فى السلم كافة) اشارة إلى ترك الذنوب والمعاصى . وذلك لأن المعصية مخالفة لله ولرسوله ، فيصح أن يسمى تركها بالسلم ، أو يكون المراد منه : كونوا منقادين لله فى الاتيان بالطاعات ، وترك المحظورات . وذلك لأن مذهبنا أن الايمان باق مع الاشتغال بالمعاصى ، وهذا تأويل ظاهر . وثانيها : أن يكون المراد من السلم كون العبد راضيا ولم يضطرب قلبه على ماروى فى الحديث «الرضا بالقضاء باب الله الأعظم» . وثالثها : أن يكون المراد ترك الانتقام كما فى قوله (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وفى قوله (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) فهذا هو كلام فى وجوه تأويلات هذه الآية

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القفال «كافة» يصح أن يرجع الى المأمورين بالدخول أى ادخلوا بأجمعكم فى السلم ، ولا تتفرقوا ولا تختلفوا . قال قطرب : تقول العرب : رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات . ويصلح أن يرجع إلى الاسلام ، أى ادخلوا فى الاسلام كله ، أى فى كل شرائعه ، قال الواحدى رحمه الله : هذا أليق بظاهر التفسير لأنهم أمروا بالقيام بها كلها ، ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة ، يقال : كففت فلانا عن السوء أى منعته ، ويقال : كف القميص لأنه منع الثوب عن الانتشار ، وقيل لطرف اليد : كف لأنه يكف بها عن سائر البدن ، ورجل مكفوف أى كف بصره من أن يبصر . فالكافة معناها المانعة ، ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لأن الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ ، فقوله (ادخلوا فى السلم كافة) أى ادخلوا فى شرائع الاسلام إلى حيث ينتهى شرائع الاسلام فتكفوا من أن تتركوا شيئا من شرائعه ، أو يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى تمنعوا واحداً من أن لايدخل فيه

أما قوله تعالى ﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ فالمعنى : ولا تطيعوه ومعروف فى الكلام أن يقال فيمن اتبع سنة إنسان : اقتفى أثره . ولا فرق بين ذلك وبين قوله : اتبعت خطوته . وخطوات جمع خطوة . وقد تقدم ذلك

أما قوله تعالى ﴿انه لكم عدو مبين﴾ فقال أبو مسلم الأصفهانى : ان مبين من صفات البليغ الذى يعرب عن ضميره ، وأقول : الذى يدل على صحة هذا المعنى قوله (حم والكتاب المبين) ولا يعنى بقوله مبينا إلا ذلك

فان قيل : كيف يمكن وصف الشيطان بأنه مبين مع أنا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه

قلنا : ان الله تعالى لما بين عداوته لآدم ونسله ، فلذلك الأمر صح أن يوصف بأنه عدو مبين وان لم يشاهد . ومثاله : من يظهر عداوته لرجل فى بلد بعيد . فقد يصح أن يقال : ان فلانا عدو

فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٠٩»

مبين لك وان لم يشاهده فى الحال ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الأصل فى الابانة القطع ، والبيان إنما سمى بيانا لهذا المعنى ، فانه يقطع بعض الاحتمات عن بعض ، فوصف الشيطان بأنه مبين معناه أنه يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه

فان قيل : كون الشيطان عدواً لنا إما أن يكون بسبب أنه يقصد إيصال الآلام والمكاره الينا فى الحال ، أو بسبب أنه بوسوسته يمنعنا عن الدين والثواب ، والأول باطل ، إذ لو كان كذلك لأوقعنا فى الأمراض والآلام والشدائد ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وان كان الثانى فهو أيضا باطل لأن من قبل منه تلك الوسوسة من قبل نفسه كما قال (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إذا ثبت هذا فكيف يقال : انه عدو مبين العداوة ، والحال ماذكرناه ؟

الجواب : أنه عدو من الوجهين معاً أما من حيث انه يحاول إيصال البلاء إلينا فهو كذلك ، إلا أن الله تعالى منعه عن ذلك ، وليس يلزم من كونه مريدا لايصال الضرر الينا أن يكون قادرا عليها ، وأما من حيث انه يقدم على الوسوسة فمعلوم أن تزيين المعاصى والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان فى الباطل ، وبه يصير محروما عن الثواب ، فكان ذلك من أعظم جهات العداوة

قوله تعالى ﴿فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ أبو السمال (زللتم) بكسر اللام الأولى ، وهما لغتان كضللت وضللت

﴿المسألة الثانية﴾ يقال : زل يزل زلولا وزلزالا إذا دحضت قدمه . وزل فى الطين . ويقال لمن زل فى حال كان عليها : زلت به الحال . ويسمى الذنب زلة ، يريدون بهالزلةللزوال عن الواجب فقوله (فان زللتم) أى أخطأتم الحق وتعديتموه ، وأما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا فى السلم كافة ، فمن قال فى الأول : انه فى المنافقين ، فكذا الثانى ، ومن قال : انه فى أهل الكتاب فكذا الثانى ، وقس الباقى عليه

يروى عن ابن عباس (فان زللتم) فى تحريم السبت ولحم الابل (من بعد ما جاءتكم البينات) محمد صلى الله عليه وسلم وشرائعه (فاعلموا أن الله عزيز) بالنقمة (حكيم) فى كل أفعاله ، فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك ، فأنزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فان زللتم) فيه سؤال وهو أن الحكم المشروط انما يحسن فى حق من لا يكون عارفا بعواقب الأمور ، وأجاب قتادة عن ذلك فقال : قد علم أنهم سيزلون . ولكنه تعالى قدم ذلك وأوعد فيه ، لكى يكون له حجة على خلقه

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (فان زللتم) يعنى ان انحرفتم عن الطريق الذى أمرتم به . وعلى هذا التقدير يدخل فى هذا : الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير يحصل بالقليل . فتوعد تعالى على كل ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهاج . لكى يتحرز المؤمن عن قليل ذلك وكثيره . لان ماكان من جملة الكبائر فلا شك فى وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يؤمن كون العقاب مستحقاً به ، وحينئذ يجب الاحتراز عنه

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (من بعد ماجاءتكم البينات) يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية أما الدلائل العقلية فهى الدلائل على الأمور التى لاتثبت صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد ثبوتها ، نحو العلم بحدوث العالم . وافتقاره إلى صانع يكون عالما بالمعلومات كلها ، قادرا على الممكنات كلها ، غنيا عن الحاجات كلها ، ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر ، والعلم بدلالة المعجزة على الصدق ، فكل ذلك من البينات العقلية ، وأما البينات السمعية ، فهى البيان الحاصل بالقرآن ، والبيان الحاصل بالسنة ، فكل هذه البينات داخلة فى الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول إلا عند حصول كل هذه البينات .

﴿المسألة السادسة﴾ قال القاضى : دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وازاحة العلة ، فاذا علق الوعيد بشرط مجىء البينات وحصولها . فبأن لا يجوز أن يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل أصلا أولى . ولأن الدلالة لا ينتفع بها إلا أولوا القدرة . وقد ينتفع بالقدرة مع فقد الدلالة ، وقال أيضا : دلت الآية على أن المعتبر حصول البينات لا حصول اليقين من المكلف ، فمن هذا الوجه دلت الآية على أن المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف . فبطل قول من زعم أن لا حجة لله على من يعلم ويعرف

أما قوله تعالى ﴿فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لقائل أن يقول : ان قوله تعالى (فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات) إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله (ان الله عزيز حكيم) على الزجر والتهديد

الجواب : أن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيزا على الاطلاق ، فصار تقدير الآية : فان زللتم

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِى ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِىَ الأَمْرُ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ «٢١٠»

من بعد ماجاءتكم البينات . فاعلموا أن الله مقتدرعليكم . لا يمنعه مانع عنكم ، فلا يفوته مايريده منكم وهذا نهاية فى الوعيد . لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب ، وربما قال الوالدلولده:ان عصيتنى فأنت عارف بى ، وأنت تعلم قدرتى عليك وشدة سطوتى ، فيكون هذا الكلام فى الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره ، فان قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد ؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله (حكيم) فان اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسىء . فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسىء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن . بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة

﴿المسألة الثانية﴾ احتج من قال بأنه لاوجوب لشىء قبل الشرع بهذه الآية ، قال : لأنه تعالى أثبت التهديد والوعيد بشرط مجىء البينات ، ولفظ «البينات» لفظ جمع يتناول الكل ، فهذا يدل على أن الوعيد مشروط بمجىء كل البينات . وقبل الشرع لم تحصل كل البينات ، فوجب أن لايحصل الوعيد ، فوجب أن لا يتقرر الوجوب قبل الشرع

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو على الجبائى : لو كان الأمر كما يقوله المجبرة من أنه تعالى يريد من السفهاء والكفار : السفاهة والكفر ، لما جاز أن يوصف بأنه حكيم ، لأن من فعل السفه وأراده كان سفيها ، والسفيه لايكون حكيما أجاب الأصحاب بأن الحكيم هو العالم بعواقب الأمور ، فيرجع معنى كونه تعالى حكيما إلى أنه عالم بجميع المعلومات ، وذلك لاينافى كونه خالقاً لكل الأشياء ومريداً لها . بل يوجب ذلك لما بينا أنه لو أراد ماعلم عدمه لكان قد أراد تجهيل نفسه ، فقالوا : لو لزم ذلك لكان إذا أمر بما علم عدمه فقد أمر بتجهيل نفسه

قلنا : هذا إنما يلزم لو كان الأمر بالشىء أمراً بما لايتم إلا به ، وهذا عندنا ممنوع . فان قالوا : لو لم يكن كذلك لزم تكليف مالا يطاق . قلنا هذا عندنا جائز والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ يحكى أن قارئا قرأ (غفوررحيم) فسمعه أعرابى فأنكره . وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم لايذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه

قوله تعالى ﴿هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر وإلى الله

ترجع الأمور﴾

اعلم أن فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكلام المستقصى فى لفظ النظرمذكور فى تفسير قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأجمعوا على أنه يجىء بمعنى الانتظار ، قال الله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) فالمراد من قوله تعالى (هل ينظرون) هو الانتظار

﴿المسألة الثانية﴾ أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجىء والذهاب ويدل عليه وجوه : أحدها:ماثبت فى علم الأصول أن كل مايصح عليه المجىء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون . وهما محدثان ، ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجىء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا . والاله القديم يستحيل أن يكون كذلك . وثانيها : أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان . فاما أن يكون فى الصغر والحقارة كالجزء الذى لايتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء ، واما أن لايكون كذلك بل يكون شيئا كبيرا فيكون أحد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الأجزاء والأبعاض ، وكل ماكان مركباً . فان ذلك المركب يكون مفتقراً فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه . وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب هو مفتقر إلى غيره . وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج فى وجوده الى المرجح والموجد . فكل ماكان كذلك فهو محدث ، مخلوق مسبوق بالعدم . والاله القديم يمتنع أن يكون كذلك . وثالثها : أن كل مايصح عليه الانتقال من مكان إلى مكان فهو محدود ومتناه ، فيكون مختصا بمقدار معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص، فاختصاصه بذلك القدر المعين لابد وأن يكون لترجيح مرجح ، وتخصيص مخصص ، وكل ماكان كذلك كان فعلا لفاعل مختار . وكل ماكان كذلك فهو محدث مخلوق ، فالاله القديم الأزلى يمتنع أن يكون كذلك . ورابعها : أنا متى جوزنا فى الشىء الذى يصح عليه المجىء والذهاب أن يكون إلها قديما أزليا فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفى الالهية عن الشمس والقمر ، وكان بعض الأذكياء من أصحابنا يقول : الشمس والقمر لا عيب فيهما يمنع من القول بالهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور ، فمن جوز المجىء والذهاب على الله تعالى فلم لا يحكم بالهية الشمس . وما الذى أوجب عليه الحكم باثبات موجود آخر يزعم أنه إله . وخامسها : أن الله تعالى حكى عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن فى إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور ، فمن جوز الغيبة والحضور على الله

تعالى . فقد طعن فى دليل الخليل عليه السلام ، وكذب الله فى تصديق الخليل عليه السلام فى ذلك
وسادسها : أن فرعون لعنة الله تعالى عليه لما سأل موسى عليه السلام فقال (وما رب العالمين)
وطلب منه الماهية والجنس والجوهر ، فلو كان تعالى جسما موصوفا بالأشكال والمقادير لكان
الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والشكل والقدر : فكان جواب موسى عليه
السلام بقوله (رب السموات والأرض ، ربكم ورب آبائكم الأولين ، رب المشرق والمغرب)
خطأ وباطلا ، وهذا يقتضى تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب ، وتصويب فرعون فى
قوله (ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) ولما كان كل ذلك باطلا ، علمنا أنه تعالى منزه عن
أن يكون جسما ، وأن يكون فى مكان ، ومنزه عن أن يصح عليه المجىء والذهاب . وسابعها : أنه
تعالى قال (قل هو الله أحد) والأحد هو الكامل فى الوحدانية ، وكل جسم فهو منقسم بحسب الغرض
والاشارة إلى جزأين ، فلما كان تعالى أحدا امتنع أن يكون جسما أو متحيزا ، فلما لم يكن جسما
ولا متحيزا امتنع عليه المجىء والذهاب ، وأيضا قال تعالى (هل تعلم له سميا) أى شبيها ولو كان جسما
متحيزا لكان مشابها للاجسام فى الجسمية . انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية ، وذلك اما
بالعظم أو بالصفات والكيفيات . وذلك لا يقدح فى حصول المشابهة فى الذات . وأيضا قال تعالى
(ليس كمثله شىء) ولو كان جسما لكان مثلا للاجسام . وثامنها : لو كان جسما متحيزاً لكان
مشاركا لسائر الأجسام فى عموم الجسمية . فعند ذلك لا يخلو اما أن يكون مخالفا فى خصوص
ذاته المخصوصة ، واما أن لا يكون فان كان الأول فما به المشاركة غير ما به الممايزة . فعموم كونه
جسما مغاير لخصوص ذاته المخصوصة . وهذا محال لأنا اذا وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم
من كونه جسما . كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال . لأن الجسم ذات الصفة ، وإن قلنا بأن
تلك الذات المخصوصة التى هى مغايرة للمفهوم من كونه جسما وغير موصوف بكونه جسما .
فحينئذ تكون ذات الله تعالى شيئا مغايرا للمفهوم من الجسم ، وغير موصوف به وذلك ينفى كونه تعالى
جسما ، وأما إن قيل : ان ذاته تعالى بعد أن كانت جسما لا يخالف سائر الأجسام فى خصوصية ،
فحينئذ يكون مثلا لها مطلقا . وكل ماصح عليها فقد صح عليه . فاذا كانت هذه الأجسام محدثة وجب
فى ذاته أن تكون كذلك ، وكل ذلك محال ، فثبت أنه تعالى ليس بجسم ، ولا بمتحيز ، وأنه لا يصح
المجىء والذهاب عليه

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف أهل الكلام فى قوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله)
وذكروا فيه وجوها

﴿الوجه الأول﴾ وهومذهب السلف الصالح . أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال ، علمنا قطعا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب ، وأن مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ . فالأولى السكوت عن التأويل ، وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى . وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس أنه قال : نزل القرآن على أربعة أوجه : وجه لايعرفه أحدلجهالته . ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط . ووجه لايعلمه إلا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه فى تفسير قوله تعالى «الم»

﴿الوجه الثانى﴾ وهو قول جمهور المتكلمين : أنه لابدمن التأويل على سبيل التفصيل ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات . كما يقال : جاء الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته . والذى يدل على صحة هذا التأويل أنه تعالى قال فى الآية المتقدمة (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) فذكر ذلك فى معرض الزجر والتهديد ، ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) ومعلوم أن التقدير أن يصح المجيء على الله لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر ، لأنه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم ، فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب ، فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سببا للتهديد والوعيد . فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد ، وجب أن يضمر فى الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية ، وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية

﴿والوجه الثانى﴾ فى التأويل أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أى أمر الله ، ومدار الكلام فى هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلا وأضافه إلى شيء ، فان كان ذلك محالا ،فالواجب صرفه إلى التأويل ، كما قاله العلماء فى قوله (الذين يحاربون الله) والمراد يحاربون أولياءه ، وقال (واسأل القرية) والمراد : واسأل أهل القرية ، فكذا قوله (يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله (وجاء ربك) المراد : جاء أمر ربك ، وليس فيه إلا حذف المضاف ، واقامة المضاف اليه مقامه ، وهو مجاز مشهور ، يقال : ضرب الأمير فلانا ، وصلبه ، وأعطاه ، والمراد أنه أمر بذلك ، لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه . ثم الذى يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان : الأول : أن قوله ههنا (يأتيهم الله) وقوله (وجاء ربك) إخبار عن حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها فى سورة النحل فقال (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك) فصارهذا الحكم مفسراً

لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات لما وردت فى واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض. والثانى: أنه تعالى قال بعده (وقضى الأمر) ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق، فلا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه. وما ذاك الاالذى أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أى يأتيهم أمر الله

فان قيل: أمر الله عندكم صفة قديمة، فالاتيان عليها محال. وعند المعتزلة أنه أصوات فتكون أعراضا. فالاتيان عليها أيضا محال

قلنا: الأمر فى اللغة له معنيان. أحدهما الفعل والشأن والطريق. قال الله تعالى (وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر. وما أمر فرعون برشيد) وفى المثل: لأمر ماجدع قصير أنفه. لأمر مايسود من يسود فيحمل الأمر ههنا على الفعل، وهو مايليق بتلك المواقف من الأهوال واظهار الآيات المبينة، وهذا هو التأويل الأول الذى ذكرناه. وأما ان حملنا الأمر على الأمر الذى هو ضد النهى ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون التقدير أن مناديا ينادى يوم القيامة: ألا ان الله يأمركم بكذ وكذا. فذاك هو اتيان الأمر. وقوله (فى ظلل من الغمام) أى مع ظلل. والتقدير: ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون فى زمان واحد: والثانى: أن يكون المراد من اتيان أمر الله فى ظلل من الغمام حصول أصوات مقطعة مخصوصة فى تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل أحد بما يليق به من السعادة والشقاوة. أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشا منظومة فى ظلل من الغمام، لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة، يعرف بها حال أهل الموقف فى الوعد والوعيد وغيرهما، وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم، فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب

﴿الوجه الثالث﴾ فى التأويل أن المعنى: هل ينظرون الاأن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب، فحذف مايأتى به تهويلا عليهم، إذ لو ذكر مايأتى به كان أسهل عليهم فى باب الوعيد واذا لم يذكر كان أبلغ لانقسام خواطرهم، وذهاب فكرهم فى كل وجه، ومثله قوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) والمعنى: أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب) فقوله (وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال فى العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر: قد جاءنا فلان بجوره وظلمه، ولا شك أن هذا مجاز مشهور

﴿الوجه الرابع﴾ فى التأويل أن يكون «فى» بمعنى الباء ، وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض ، وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة ، والمراد العذاب الذى يأتيهم فى الغمام مع الملائكة

﴿الوجه الخامس﴾ أن المقصود من الآية تصوير عظمة يوم القيامة وهولها وشدتها . وذلك لأن جميع المذنبين إذا حضروا للقضاء والخصومة ، وكان القاضى فى تلك الخصومة أعظم السلاطين قهراً وأكبرهم هيبة ، فهؤلاء المذنبون لاوقت عليهم أشد من وقت حضوره لفصل تلك الخصومة . فيكون الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع ، ونظيره قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) من غير تصوير قبضة وطى ويمين . وإنما هو تصوير لعظمة شأنه لتمثيل الخفى بالجلى ، فكذا ههنا والله أعلم

﴿الوجه السادس﴾ وهو أوضح عندى من كل ماسلف : أنا ذكرنا أن قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) إنما نزلت فى حق اليهود ، وعلى هذا التقدير فقوله (فان زللتم من بعد ماجاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) يكون خطابا مع اليهود ، وحينئذ يكون قوله تعالى (هل ينظرون إلاأن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) حكاية عن اليهود ، والمعنى: أنهم لا يقبلون دينك الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) واذا كان هذا حكاية عن حال اليهود ولم يمنع إجراء الآية على ظاهرها ، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه ، وكانوا يجوزون على الله المجىء والذهاب ، وكانوا يقولون : انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور فى ظلل من الغمام ، وطلبوا مثل ذلك فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه ، فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ، ولا الى حمل اللفظ على المجاز ، وبالجملة فالآية تدل على أن قوما ينتظرون أن يأتيهم الله ، وليس فى الآية دلالة على أنهم محقون فى ذلك الانتظار أو مبطلون ، وعلى هذا التقدير يسقط الاشكال

فان قيل : فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور)

قلنا : الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم فى قبول الدين على هذا الشرط الفاسد ، فذكر بعده ما يجرى مجرى التهديد فقال (والى الله ترجع الأمور) وهذا الوجه أظهر عندى من كل ما سبق ، والله أعلم بحقيقة كلامه

﴿الوجه السابع﴾ فى التأويل ما حكاه القفال فى تفسيره عن أبى العالية ، وهو أن الاتيان فى الظلل مضاف إلى الملائكة : فأما المضاف إلى الله جل جلاله فهو الاتيان فقط ، فكان حمل الكلام على التقديم والتأخير ، ويستشهد فى صحته بقراءة من قرأ (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام) قال القفال رحمه الله : هذا التأويل مستنكر

أما قوله ﴿فى ظلل من الغمام﴾ فاعلم أن «الظلل» جمع ظلة ، وهى ما أظلك الله به . «والغمام» لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما . فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة منها تكون فى غاية الكثافة والعظم . فكل قطعة ظلة ، والجمع ظلل ، قال تعالى (واذا غشيهم موج كالظلل) وقرأ بعضهم (الا أن يأتيهم الله فى ظلال من الغمام) فيحتمل أن يكون الظلال جمع ظلة ، كقلال وقلة ، وأن يكون جمع ظل

إذا عرفت هذا فنقول : المعنى ماينظرون إلا أن يأتيهم قهر الله وعذابه فى ظلل من الغمام

فان قيل : ولم يأتيهم العذاب فى الغمام ؟

قلنا : لوجوه : أحدها : أن الغمام مظنة الرحمة . فاذا نزل منه العذاب كان الأمر أفظع ، لأن الشر إذا جاء من حيث لايحتسب كان أهول وأفظع ، كما أن الخير إذا جاءك من حيث لاتحتسب كان أكثر تأثيرا فى السرور ، فكيف إذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ، ومن هذا اشتد على المتفكرين فى كتاب الله تعالى قوله (وبدالهم من الله مالم يكونوا يحتسبون) وثانيها : أن نزول الغمام علامة لظهور ما يكون أشد الاهوال فى القيامة قال تعالى (ويوم تشقق الأرض بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا الملك يومئذ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا) وثالثها : أن الغمام تنزل عنه قطرات كثيرة غير محصورة ولا محدودة . فكذا هذا الغمام ينزل عنه قطرات العذاب نزولا غير محصور

أما قوله تعالى ﴿والملائكة﴾ فهو عطف على ماسبق ، والتقدير : وتأتيهم الملائكة ، واتيان الملائكة يمكن أن يحمل على الحقيقة ، فوجب حمله عليها فصار المعنى أنه يأتى أمر الله وآياته ، والملائكة مع ذلك يأتون ليقوموا بما أمروا به من إهانة أو تعذيب أو غيرهما من أحكام يوم القيامة

أما قوله تعالى ﴿وقضى الأمر﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنه فرغ ماكانوا يوعدون به ، فعند ذلك لاتقال لهم عثرة ولاتصرف عنهم عقوبة ، ولا ينفع فى دفع مانزل بهم حيلة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله ﴿وقضى الأمر﴾ معناه : ويقضى الأمر والتقدير : إلا أن يأتيهم الله ويقضى الأمر فوضع الماضى موضع المستقبل وهذا كثير فى القرآن . وخصوصا فى أمور الآخرة فان الاخبار عنها يقع كثيراً بالماضى ، قال الله سبحانه وتعالى (إذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى) والسبب فى اختيار هذا المجاز أمران : أحدهما : التنبيه على قرب أمر الآخرة فكأن الساعة قد أتت ووقع مايريد الله إيقاعه : والثانى : المبالغة فى تأكيد أنه لابد من وقوعه لتجزى كل نفس بما تسعى ، فصار بحصول القطع والجزم بوقوعه كانه قد وقع وحصل

﴿المسألة الثالثة﴾ الأمر المذكور ههنا هو فصل القضاء بين الخلائق ، وأخذ الحقوق لأربابها وإنزال كل أحد من المكلفين منزلتـه من الجنة والنار ، قال تعالى (وقال الشيطان لما قضى الأمر ان الله وعدكم وعد الحق)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وقضى الأمر) يدل على أن أحوال القيامة توجد دفعة من غير توقف ، فانه تعالى ليس لقضائه دافع ، ولا لحكمه مانع

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ معاذ بن جبل (وقضاء الأمر) على المصدر المرفوع عطفا على الملائكة

أما قوله تعالى ﴿والى الله ترجع الأمور﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ من المجسمة من قال : كلمة الى لانتهاء الغاية ، وذلك يقتضى أن يكون الله تعالى فى مكان ينتهى اليه يوم القيامة ، أجاب أهل التوحيد عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى ملك عباده فى الدنيا كثيرا من أمور خلقه : فاذا صاروا إلى الآخرة فلا مالك للحكم فى العباد سواه ، كما قال (والأمر يومئذ لله) وهذا كقولهم : رجع أمرنا إلى الأمير ، اذا كان هو يختص بالنظر فيه، ونظيره قوله تعالى (والى الله المصير) مع أن الخلق الساعة فى ملكه وسلطانه . الثانى : قال أبو مسلم : انه تعالى قد ملك كل أحد فى دار الاختبار والبلوى أمورا امتحانا ، فاذا انقضى أمر هذه الدار ووصلنا إلى دار الثواب والعقاب كان الأمر كله لله وحده . واذا كان كذلك فهو أهل أن يتقى ويطاع ويدخل فى السلم كما أمر ، ويحترز عن خطوات الشيطان كما نهى

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (ترجع) بضم التاء على معنى ترد ، يقال : رجعته ، أى رددته ، قال تعالى (ولئن رجعت الى ربى) وفى موضع آخر (ولئن رددت الى ربى) وفى موضع آخر (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقال تعالى (رب ارجعون لعلى أعمل صالحا) أى ردنى ، وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى (ترجع) بفتح التاء أى تصير ، كقوله تعالى (ألا الى الله تصير الأمور) وقوله (ان الينا إيابهم ، والى الله مرجعكم) قال القفال رحمه الله : والمعنى فى

القراءتين متقارب، لأنها ترجع اليه جل جلاله. وهو جل جلاله يرجعها الى نفسه بافناء الدنيا وإقامة القيامة. ثم قال: وفى قوله (ترجع الأمور) بضم التاء ثلاث معان: أحدها: هذا الذى ذكرناه، وهو أنه جل جلاله يرجعها كما قال فى هذه الآية (وقضى الأمر) وهو قاضيها. والثانى: أنه على مذهب العرب فى قولهم: فلان يعجب بنفسه. ويقول الرجل لغيره: الى أين يذهب بك. وان لم يكن أحد يذهب به. والثالث: أن ذوات الخلق وصفاتهم لما كانت شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محدثون محاسبون. وكانوا رادين أمرهم إلى خالقهم. فقوله (ترجع الامور) أى يردها العباد اليه والى حكمه بشهادة أنفسهم. وهو كما قال (يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض) فان هذا التسبيح بحسب شهادة الحال، لا بحسب النطق باللسان، وعليه يحمل أيضا قوله (ولله يسجد من فى السماوات والأرض طوعا وكرها) قيل: ان المعنى يسجدله المؤمنون طوعا، ويسجد له الكفار كرها بشهادة أنفسهم بأنهم عبيدالله. فكذا يجوز أن يقال: ان العباد يردون أمورهم إلى الله، ويعترفون برجوعها اليه، أما المؤمنون فبالمقال، وأما الكفار فبشهادة الحال.

تم الجزء الخامس، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس، وأوله قوله تعالى ﴿سل بنى إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾ أعان الله على إكماله

فهـــرس

الجزء الخامس

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

تم الفهرس